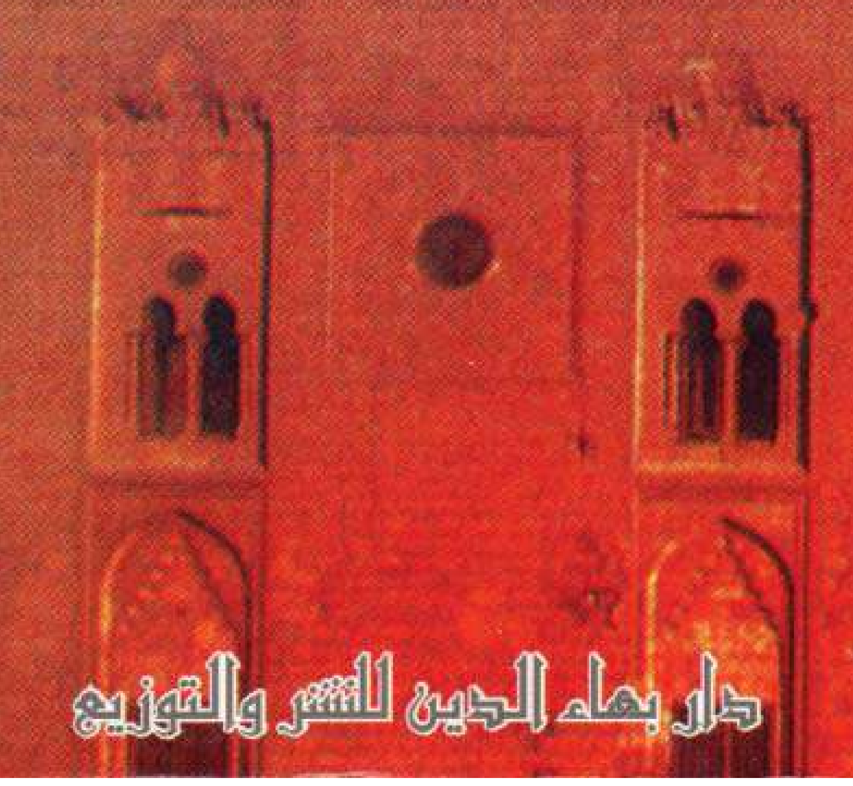


منشورات مختبر البحوث والدراسات
في حضارة المغرب الإسلامي

من قضايا التاريخ الفاطمي في دوره المغربي

تقديم وتنسيق: بوبة مجاني



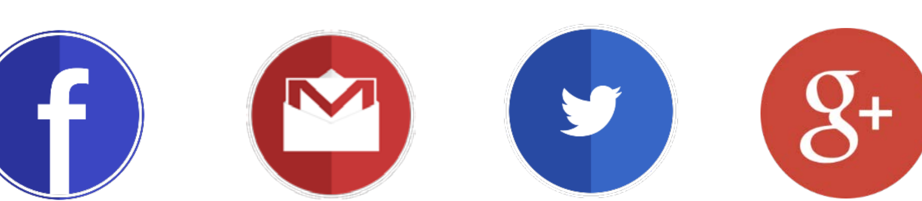
دار بهاء الدين للنشر والتوزيع





books4arab.com




من قضايا

التاريخ الفاطمي

في دوره المغربي

منشورات مخبر البحوث والدراسات

في حضارة المغرب الإسلامي

من قضايا التاريخ الفاطمي في دوره المغربي

تقديم وتنسيق الدكتورة

بوبة مجاني

المؤلفون:

- د. خميسي ساعد. - د. محمد جديدي.
- د.بوبة مجاني. - أ. دلال الواتي.
- أ.بدر الدين شعباني.

دار بهــاء الدين للنشر والتوزيع

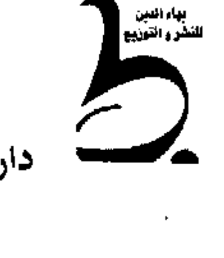
قسنطينة

الجزائر 2007

من قضايا التاريخ الفاطمي في دوره المغربي

تقديم وتنسيق الدكتورة/ بوبة مجاني

الطبعة الأولى، 2007م



دار بهاء الدين للنشر والتوزيع

العنوان: حي النخيل فيلا 55 عين الباي-قسنطينة- الجزائر

ص.ب 288 الدقسي-قسنطينة 25001- الجزائر

هاتف/فـاكس: 31.90.41.41 213 00

الـمحمـول: 70.96.64.46 213 00

البريد الالكتروني: bahaedition@caramail.com

ردمـك: ISBN : 978-9961-948-17-0

الإيداع القانونـي: Dépôt légal : 2007 -1700

غلاف: mondiale communication

الحجم: 24x16

عدد الصفحات:208.

تقديم

لا يزال التاريخ الاسماعيلي في دوره المغربي بحاجة إلى بذل الكثير من الجهود للكشف عن جوانبه التي لم تحظ باهتمامات الباحثين على الرغم من التبحر الذي عرفته الدراسات الإسماعيلية منذ بداية القرن الماضي بفضل الكشف عن مصادر إسماعيلية شكلت فيما بعد المرجعية الأولى في الدراسات الإسماعيلية العلمية.

ويعود عدم اهتمام الباحثين بهذه المرحلة إلى أن الكثير منهم ينظر إلى الدور المغربي على أنه مرحلة انتقالية عسكرية قصيرة خصوصا فترة الدعوة السرية ببلاد كتامة التي نالت الحظ الأوفر من عدم الاهتمام حتى من قبل المؤرخين من أتباع المذهب ذاته. إلا أن النصوص المبعثرة والمتفرقة في مظان شتى مكنت الباحثين أعضاء فرقة البحث في "تاريخ الخلافة الفاطمية في المرحلة المغربية، دراسة سياسية وحضارية" الذي يضم هذا الكتاب دراساتهم، من جمع النصوص وتمحيصها ومساءلتها للكشف عن بعض خبايا هذه المرحلة، وتعتبر بحوثهم هذه محاولة لإبراز أهمية الدور المغربي الذي أسس لعصر ازدهار وسيادة المذهب بتأسيس خلافة نافست الخلافتين السنيتين، العباسية في بغداد، والأموية في الأندلس.

لقد كان دور كتامة بارزا في التمكين للمذهب الاسماعيلي، كما كان لـ كُتامة الأرض، الحصينة الجبلية الوعرة، الدور الفعال في تذليل الصعاب أمام الدعاة بتقديمها الحماية لهم وللمذهب وفكره، فعملوا بعيدا عن الأخطار التي كانت تتهددهم ومنعت السلطة من الوصول إليهم إلى أن تم الإعلان عن قيام الخلافة.

ولا تدعي هذه الدراسات أنها أجابت عن الأسئلة العالقة التي تطرحها كثير من قضايا التاريخ الإسماعيلي، إلا أنها استطاعت أن تنقلها إلى دائرة الضوء وتنبه إلى أهميتها مما يستدعي مراجعة تاريخ المذهب وفكره وخلافته في دراسة شمولية تجمع بين الدورين المشرقي والمغربي.

ومن أهم القضايا العالقة: العمل على إخراج المصادر الدفينة والكشف عنها والتي تم وضعها في هذا الدور لتتبع تطور فكر ومذهب هذه الفرقة لتفسير أحداث تاريخها تفسيرا علميا وشموليا، وهو ما تطمح إليه جهود الباحثين في هذه الفرقة، آملين في دفع الدراسات التاريخية للمغرب الأوسط إلى المزيد من التدقيق والتصويب بأخذ الدور المغربي بعين الاعتبار والنظر إليه باهتمام. وهو الهدف الذي نظل نسعى إليه دائما والله من وراء القصد وسواء السبيل.

توقيع

د / بوبة مجاني

مدخل إلى الأسس العقدية للدولة "الفاطمية"

د . ساعد خميسي

تمهيد

أولا– الاسماعيلية وفرقها

ثانيا– أهم الافكار والمعتقدات الاسماعيلية

1– نفي الصفات والأسماء عنه الله

2– الامامة بين النبوة والولاية

ثالثا– الإسماعيلية الفاطمية

مدخل إلى الأسس العقدية للدولة"الفاطمية"

تمهيد:

لا تخلو أي دولة من الدول التي قامت في التاريخ الإسلامي أو خلال الحضارة العربية الإسلامية من خلفية عقدية تستند إليها وتدافع عنها وتعمل على نشرها وتوسيعها لأن نشرها وتوسيعها يعني اتساع نفوذ وسلطان الدولة القائمة عليها، لهذا ومنذ أن ظهرت الفرق الكلامية ومذاهبها، لا تقوم دولة إلا انطلاقا من مذهب عقدي معين. فالحاكم أو الراغب في الوصول إلى السلطة يجب أن يكون مسلحا بمذهب معين أو موجها ومعدا من فرقة ومذهب عقدي عادة ما يأتي كبديل لمذهب قائم لدولة ما، أو على الأقل يأتي بحجة تقويم مذهب أصابه الانحراف أو الاعوجاج.

فالمذهب العقدي في التاريخ الإسلامي هو أيديولوجية الدول التي قامت في الحضارة الإسلامية. هو علم الكلام الذي تدافع عنه السلطة أو هو أصول الدين التي ترى أنها الأصح وأنها الأكثر اقتداء وتمسكا بالكتاب والسنة، وحتى السلطة ومن ورائها ثلة من العلماء في العقيدة ممن اعتقدوا ودعوا إلى تحريم علم الكلام، إنما المحرم الاشتغال بالمسائل التي اختلفوا فيها مع خصومهم ورأوا أن خصومهم انحرفوا بها عن المسار العقدي كما حدده القرآن وسنة الرسول ﷺ ، بمعنى أن تحريمهم للكلام هو تحريم لما يعتقده الخصوم ودعوة إلى اتباع ما يرونه هم صحيحا ويقينيا ويتماشى والفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها.

وعندما نتحدث عن علم الكلام في خضم الحديث عن المنحى العقدي الذي تسلكه كل الدول القائمة في الحضارة الإسلامية، فلأن هذا العلم له أسماء مختلفة تدل على معنى واحد، فهو: علم الكلام، وهو علم العقيدة، وعلم أصول الدين، والفقه الأكبر، وعلم التوحيد، وغير ذلك من الأسماء التي أطلقت عليه بسبب كثرة

الاختلافات في الآراء الكلامية وكثرة وشدة التكفير المتبادل بين مختلف الفرق والمذاهب الكلامية.

وإذا بحثنا في جذور نشأة الفرق الكلامية ومن ثم التيارات العقدية المختلفة المؤلفة لمختلف الدول التي قامت والتي طمحت لأن تقوم في التاريخ الإسلامي، نجدها تعود إلى مسألة سياسية ذات بعد عقدي، ألا وهي مسألة الخلافة ومن هو الأحق بها ؟ وما ارتبط بها من مسألة مرتكب الكبيرة، والتي كانت مسألة مشخصة متعلقة بمنصب الخليفة أو بمن هو مقرب منه، ثم أخذت بعدا تجريديا يشكل أهم مقومات المذهب العقدي. ومن المذاهب الكثيرة التي ظهرت في التاريخ الإسلامي وشكلت منطلقات عقدية وأيديولوجية لدول قامت بالمشرق الإسلامي وبمغربه نذكر: الخوارج، المرجئة، الشيعة، المعتزلة، الأشاعرة، الحنابلة أو أهل السلف، الظاهرية، الماتوريدية، وغيرها من الفرق، والتي عادة ما تختزل في طائفتين كبيرتين تنطويان على مختلف الفرق، ويميزهما مسألة الإمامة بالأساس، هما مذهبي السنة والشيعة. وفي مذهب الشيعة توجد فرقة الإسماعيلية التي شكلت المنطلق العقدي للدولة الفاطمية التي نحن بصدد دراستها في هذا البحث. فمن تكون الإسماعيلية وما هي المنطلقات العقدية التي انطلقت منها الدولة الفاطمية؟ وما هي جذور هذه المنطلقات الدينية والفلسفية ؟ وهل وجدت لها صدى في مجتمع عرف عنه تمسكه بالظاهر وبالأمر البسيط أكثر من الباطن ومن التعقيد ؟

أولا- الاسماعيلية وفرقها:

إحدى الفرق الإسلامية الكبرى تشعبت عن الشيعة في منتصف القرن الثاني وانتسبت إلى إسماعيل ابن الأمام جعفر الصادق، ودعت إلى إمامته متبنية في تحركها نهج الدعوة السرية وأظهرت أفكارا غالت فيه كثيراً لاعتمادهم الرأي في فهم بعض الروايات. فهي تزعم زعم كل الفرق بأنها أصدق الفرق تعبيرا عن العقيدة الصحيحة. وتعلن الولاء لآل البيت وتصرح بأنهم الأحق بالخلافة، وطاعة الجميع لهم واجبة وهي من طاعة الله ورسوله. ولكن هي فرقة ضالة مبتدعة منحرفة في رأي خصومها ومما زاد في اتهامها بالكفر ما تبنته من آراء فلسفية استمدتها من فلسفات شرقية قديمة ومن الفلسفة اليونانية زعمت بأنها القادرة على إدراك رموز العقيدة بل والمؤهلة لتطهير الشريعة كما صرح بذلك إخوان الصفا في رسائلهم[1]

لقد ظهر «عبيد الله المهدي» سنة 296 للهجرة في افريقية، وادعى الإمامة على طريقة الإسماعيلية، وأسس الدولة الفاطمية، واختار خلفاؤه مصر دار خلافتهم، فحكم سبعة منهم على التوالي حكومة وإمامة طبق مذهب «الإسماعيلية» دون أن يحدث انقسام. وبعد الخليفة السابع وهو(المستنصر بالله سعد بن علي) تنازع ولداه «نزار» و«المستعلي» على الخلافة والإمامة، وبعد صراع وحروب دامية، كانت الغلبة للمستعلي، فألقى القبض على أخيه نزار، وسجنه وبقي في السجن حتى توفي فيه.

وعلى إثر هذه المنازعة، انقسم أتباع الفاطميين إلى قسمين كبيرين متفرعين هما: نزارية ومستعلية. ومنهما درزية ومقنعة.

أ- النزارية[2]: تعد سنة 483هـ/ 1090 السنة التي شهدت التأسيس الفعلي لما سيعرف بالدولة الإسماعيلية النزارية في سورية وإيران، والتي امتدت إلى عام 654هـ/ 1256م بعد قتل المستعلي أخاه نزار: نقل اتباعه ابنه القاصر(المهتدي)

إلى بلاد فارس حيث نُشّئ في خفية وكتمان على يد كبير الدعاة الحسن بن الصباح. هذه الفرقة تعرف اليوم في الهند بالأغاخانيه. فالنزارية هم من أتباع الحسن بن الصباح، وكان من المقربين للمستنصر، وبعد المستنصر، اخرج من مصر بأمر من المستعلي، لدفاعه وحمايته عن نزار. فجاء إلى إيران وبعد فترة ظهر في قلعة الموت من نواحي قزوين، فاستولى على هذه القلعة وقلاع أخرى مجاورة، فصار سلطاناً عليها، ودعا إلى نزار في البداية، وبعد وفاة «حسن» سنة 518 هجري، جاء «بزرك اميد رودباري»، وبعده ابنه «كيا محمد» حكما على طريقة «الحسن الصباح»، وجاء بعده ابنه «حسن على ذكره السلام» رابع ملوك قلعة الموت، فغير طريقة الحسن الصباح وكانت نزارية، وانتمى إلى الباطنية.

عرفت النزارية خصوما كثر عددهم مما سهل فيما بعد القضاء على سلطانهم، فلقد نسب إليهم مخالفوهم الكثير واتهموهم بشتى التهم متناسين الأمانة والصدق في النقل ولم يلتفتوا إلى عظمة الخيانة في تزييف الحقائق وتدليس صفحات التأريخ معتقدين حذف الطرف المخالف حتى ولو بوسائل دنيئة مملوءة بالكذب والدجل والخداع ولم يتوانوا عن نسبة أي قبيح إليهم ووصفهم بما لا يليق حتى اختلط الحابل بالنابل، وسبب ذلك ضياع الكثير من الحقائق في معتقدات هذه الفرقة وتاريخها، وصار من الصعب على الباحث التمييز ومعرفة حقيقة مذهبهم ونشاطاتهم ودولهم عبر التأريخ التي استطاعوا فيها تغيير معالم الكثير من المجتمعات من خلال بعثهم الدعاة والمروجين لأفكارهم وآرائهم وأساليبهم في الدعوة والتغيير.

كاد هولاكو في حملته على بلاد فارس القضاء على كل الاسماعيليين، ولكن في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، قام أحد دعاة النزارية لإحياء الإسماعيلية على مذهبه، لكنه فشل في نهضته التي قام بها في مدينة كرمان وهرب إلى بمبي، فنشر الدعوة الباطنية النزارية بإمامته وزعامته هناك، ولا تزال دعوتهم باقية حتى الآن.

ب- المستعلية[3]: تنسب للمستعلي أبو القاسم أحمد المنعـوت بالمـستعلي ابـن المستنصر بن الظاهر بن الحاكم بن العزيز (469هـــ/ 1077م-495هـــ/1102م) بويع سنة 487هـ/ 1094م، وفي أيامه فر أخوه نزار إلى الإسكندرية. واسـتقرت الإمامة لأتباع المستعلي الفاطمي في خلفاء الفاطميين بمـصر حتـى سـنة 557 هجري. وقد انتقل مركز دعوتها إلى اليمن واستمرت في اليمن لمدة خمسة قرون ولاقت خلالها نجاحاً كبيراً في الهند فنقل مركز الدعوة إلى كوجارت وذلك في القرن التاسع الميلادي. ولقد ظهرت بعد فترة فرقة (البُهْـرَة) فـي الهنـد علـى الطريقة نفسها، ولا تزال موجودة إلى يومنا هذا.

جـ- الدرزية[5]: تكونت هذه الجماعة في النـصف الأول مـن القـرن الخـامس الهجري، الحادي عشر ميلدي، استجابة لدعوة ظهرت في القـاهرة علـى عهـد الخليفة الحاكم بأمر الله، سادس خلفاء الدولة الفاطميـة، وهـو محـور عقيـدة الدروز. وعند موت زعيمهم هذا ادعى الدروز أن خليفتهم قد غاب عن الأنظـار فقط، حيث عرج إلى السماء وينتظرون رجعته. ومن أبرز زعمائها بعـد الحـاكم بأمر الله حمزة بن علي بن أحمد الزوزني. والحسن بن حيدرة الفرغاني و مـن أهم معتقداتهم تأليه الحاكم بأمر الله من حيث فكرة الحلول، لذا يقر الدرزي دخوله الدرزية بعبارة التوكل على الحاكم الأحد الفرد الصمد. كما يؤمن الـدروز بفكـرة تناسخ الأرواح، وبفكرة الجمع بين الأديان والمذاهب على اختلافها وتضادها. كما ينكر الدروز الأنبياء والرسل ويقولون بأنهم لباس لإبلـيس يتحـدثون باسـمه. ويعتبرون القرآن من وضع سلمان الفارسي[5]...

د- المُقَنَّعة[6]: نسبة لـ :عطاء المقنع المروي، الخراساني، غير معرف النسب، عرف بالمقنع لأنه كان قبيح الصورة فلا يكشف عن وجهه، وقيل صـنع لنفـسه قناعا أو وجها من ذهب يغطي ما في وجهه من قبح المنظر، كمـا عـرف عنـه تضلعه في السحر و في علم النيرجات، وحسب ما يذكره المؤرخون انه كان مـن أتباع أبي مسلم الخراساني، وبعد وفاة أبي مسلم، ادّعى أن روح أبي مـسلم قـد

حلت فيه، كما زعم أن روح الله كانت حالة في أبي مسلم الخراساني، ومنة ثم تكون روح الله قد حلت فيه بفعل التناسخ، فلقد ادعى إذن الألوهية كما ادعى النبوة، ومن آرائه «أن الله تعالى تحول إلى صورة آدم عليه السلام فلذلك قال للملائكة اسجدوا فسجدوا له إلا إبليس فاستحق بذلك السخط ثم تحول من صورة آدم إلى صورة نوح ثم إلى صورة واحد فواحد من الأنبياء عليهم السلام والحكماء حتى حصل في صورة أبي مسلم الخراساني ثم زعم أنه انتقل منه إليه فقبل قوم دعواه وعبدوه وقاتلوا دونه مع ما عاينوا من عظيم ادعائه وقبح صورته لأنه كان مشوه الخلق أعور وإنما غلب على عقولهم بالتمويهات التي أظهرها لهم بالسحر والنيرجات وكان في جملة ما أظهر لهم صورة قمر يطلع...»[7] وقد ذكره المعري في أشعاره كما ذكره ابن سناء الملك . ثار عليه الناس وقصدوه في قلعته التي كان قد اعتصم بها وحاصروه فلما أيقن بالهلاك جمع نساءه وسقاهن سما فمتن ثم تناول شربة من ذلك السم فمات ودخل المسلمون قلعته فقتلوا من فيها من شياعه وأتباعه وذلك في سنة 163هـ/ 780م ولقد انتدب لحربه سعيد الجرشي. وقيل لما اشتد عليه الحصار أشعل نارا ورمى فيها نفسه وأتباعه.

ثانيا- أهم الافكار والمعتقدات الاسماعيلية:

1 - نفي الصفات والأسماء عنه الله:

لقد تميز الإسماعيلية بأفكار عقدية باطنية متميزة حتى على بعض الشيعة في أفكارها، فلقد غالت في التنزيه إلى درجة رفضت فيها فكرة الصفات والأسماء الإلهية، فسميت بالرافضة. وفكرتها عن الله مفادها أن لا يوصف بوصف ولا ينضبط باسم لأن وصف أو تحديد باسم يعني تقييد لله وتحديد بمعنى ما، والله فوق كل المعاني والأسماء والصفات، فهو فوق طور العقل الذي له أن يصف أو أن يسمي. لهذا يقول أحد أبرز دعاة الإسماعيلية في استهلاله الحديث عن مسألة الأمر الإلهي كلاما يفهم منه أن العقل عاجز عن وصف الله، وأن أية صفة تطلق على الله هي تحديد له ووهم من العقل لا غير: «الحمد لله الذي عز عن أن يكون له مثال، وجل عن أن ينعته بوجه من الوجوه مقال، الذي حارت العقول فيه، فلا تنهض لطلب مسلك في إدراك ما تسمه به.»[8] فالله لا موجود ولا غير موجود، لا قادر ولا عاجز، ليس بالقديم وليس بالمحدث. « فالقديم أمره وكلمته، والحديث خلقه وفطرته»[9] أن الله لا وصف له وما يتف بصفات وأسماء هي مخلوقاته سواء القديمة أو المحدثة وبمعنى أن بحثهم عن المطلق جعلهم لا يقيدون الله بصفة ولا باسم، واعتبروا الله بمثابة البرزخ في فلسفة ابن العربي الصوفية، الجامع بيم المطلق والمحدود وبين الوجود والعدم، أو فكرة العماء التي كان الله بها قبل أن يخلق الخلق.

2- الإمامة بين النبوة والولاية:

تؤمن الإسماعيلية بنبوة محمد ﷺ وبرسالته، وتقدم البراهين العقلية الدالة على ذلك ولكن في إيمانهم هذا نلحظ تنوعا في الرسل وتمييزا بين الرسول الجسماني والرسول الروحي ففي كل إنسان رسول من الله ولكل الناس أرسل خاتم الأنبياء والرسل. ويتميز الإسماعيلية في فكرتهم عن الرسول أن اتصاله بالله

وقبوله الوحي يكون بالطريقة التي تحدث عنها الفلاسفة وهي اتصال النفس الإنسانية بالنفس الكلية، أو اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال، ونقرأ هذه الفكرة عن أنواع الرسل: الجسماني والروحاني وقوى النفس؟ بوضوح عند كل من السجستاني والكرماني وسائر دعاة الإسماعيلية، فالسجستاني يقول:«...لما كانت الرسل صلوات الله عليهم إنما أتت إلينا لتأمرنا بالمحمودات، وتنهانا عن المذمومات...ووجدنا العقل أيضا يأمرنا بالمحمود الحسن... وإن الرسول إنما يؤدي إلينا ما تعرفه عقولنا...إذن فهو أول رسول من الصانع إلينا ليأمرنا وينهانا، والرسول الجسماني آخر رسول إلينا...وقد صح أن أول رسول من الصانع إلى المصنوعين، إنما هو العقل.»[10] وأما الكرماني ففي إحدى خزائنه الثمانية والعشرين التي يقدم فيها مجمل التصورات العقدية للمسلم على المذهب الاسماعيلي الباطني، المليء بالرمزية والتأويل إلى ما لا حد له، يذهب مذهبا مقاربا لمذهب السجستاني في حديثه عن النفس وعن علاقته بالطبيعة كعلاقة أرضية مادية وبالنفس الكلية كعلاقة روحية سامية، كما ميز وشبه في الآن نفسه بين الإنسان المؤلف من جسم ومن روح بين العالم كإنسان أكبر مؤلف أيضا من جسم ومن نفس كلية، ومن هذا التمييز يثبت الكرماني فكرة النبوة والرسالة، ومما جاء في برهنته هذه قوله:« من صدى العقول والجهالة نفي الرسول والرسالة للأرباب السفلية، ومن دونهم من الجهالة بعد إحساسهم بالعالم الصغير وانقسامه على نفس وجسم. والنفس هي الحاسة، والجسم غير حاس بذاته، بل منادي منها، مود إليها، وبالاتفاق مستحيل استطاعة كل أعضاء الجسم على قبول آثارها...ثم لم يدر أن بعد ثبوت ذلك يثبت أن في العالم الكبير جسما مخصوصا من بين سائر الأجسام قابلا لآثار النفس الكلية...على معنى الإرسال له، لئلا يكون على الله حجة...»[11]

وإذا كانت الإسماعيلية تقر بالنبوة وبالرسالة بأشكال شتى، منها نبوة الرسول ﷺ آخر الأنبياء المرسلين، وأولهم من حيث حقيقته التي وردن في الحديث النبوي أن محمدا ﷺ كان نبيا وآدم بين الماء والطين، فإنها تقر في نفس

الآن بفكرة الولاية وختمها، وهي خاصة بعلي بن أبي طالب، فهو خاتم الأولياء في نظرهم وأولهم من حيث الحقيقة ويسبق في ذلك آدم عليه السلام في نبوته، فعلي بن أبي طالب رضي الله عنه في نظر الإسماعيلية كان «وليا وآدم بين الماء والطين»[12] وبينت النبوة والولاية توجد فكرة الوصاية، وهي جزء لا يتجزأ من منطلقات العقيدة على المذهب الاسماعيلي الفاطمي، إذ الرعاية الربانية بالعباد، كما أرسلت الرسل توجب الوصاية بمن يكمل مشوار الرسل ولا يتركون أمور الدنيا تفسد، وقد دلت الحقائق التاريخية، حسب الإسماعيلية، أنه لما لم يلتزم الناس بوصية الرسول لعلي ولآل البيت بالإمامة حل الفساد ووقعت الفتن والحروب، يقول الكرماني في هذا الصدد: «العجب من منكري الإمامة...إذ لم يعلموا أن في إرسال الرسول إلى خلقه وإهمالهم إياهم بعد خروجه صلى الله عليه وآله من العالم، من غير إقامة إمام عالم بالشريعة، هاد إلى الحقيقة، عن الفساد وتبرج بين العباد، ومن صحتها أقول ما ظهر من بين ظهراني الأمة من الاختلافات الشنيعة، والمنازعات العظيمة، التي أدت إلى سفك الدماء المحققة»[13]

ومن المسائل العقدية العديدة التي سنفصل فيها بعد هذا المدخل والمنطلق أفكار مثل: فكرة الإمام والأدوار السبعة وكذا الدرجات التي يترقى فيها الأئمة وولاة الأمور. وكذا فكرة الظاهر والباطن في القرآن وما يرتبط بها من تأويل ومن رمزية لا يدرك كنهها إلا الأئمة، وأكثر الناس فهما لباطن القرآن ولحقيقة ظاهره في نظر الإسماعيلية هو علي بن أبي طالب ألحق وآل بيته بخلافة رسول الله ﷺ وبإمامة المسلمين، كافة المسلمين. إلى غير ذلك من الأفكار العقدية ذات البعد الرمزي والفلسفي المثير لكثير من الجدل والمسبب لكثير من الأحكام القاسية على فرقة الإسماعيلية وعلى الباطنية على وجه العموم من قبل أهل السنة والجماعة.

ثالثا- الإسماعيلية الفاطمية:

يدرج المختصون في الدراسات الشيعية الفاطمية فترة النحلة الإسماعيلية الفاطمية في الفترة الممتدة بين سنتي 297هـ/909م و487هـ/1094م من وهي الفترة التي تمتد من تأسيس الدولة الفاطمية إلى وفاة الخليفة الفاطمي الثامن وظهور الانشقاق في الحركة الإسماعيلية، وهي المرحلة التي دعيت بالفاطمية الكلاسيكية[14]، وهي أزهى فترات المذهب الإسماعيلي وولاء الشيعة فيه لخلفاء الدولة الفاطمية لم يكن للذين يقيمون في تونس والجزائر ومصر وسائر المناطق ذات النفوذ الفاطمي، فقط، وإنما في العديد من البلدان الإسلامية الأخرى الشيعية وغير الشيعية، باعتماد العلن والجهر بالدعوة والولاء لهم أو باعتماد التقية والكتمان.

وإذا كان الفاطميون يزعمون التسلسل في نسبهم لفاطمة الزهراء بنت النبي ﷺ والمنتصرين لآل البيت والأحق بخلافة الرسول ﷺ والأقدر على تسيير شؤون الخلافة، بنص القرآن وكثير من الأحاديث النبوية الشريفة، فإن خصومهم من أهل السنة ينظرون إلى كل هذا أنه من البدعة ومن الخروج عن الملة وأن نسبهم لا علاقة له بالنبي ﷺ فهم أبعد خلق الله عن القرآن وعن السنة، بل نسبهم يعود إلى النحلة التي أخذوا منها أفكارها، أي إلى من المجوسية ومن اليهود. فهم في نظر شهاب الدين المقدسي(599هـ/ 1203م- 655هـ/1257م) «من "بني عبيد" أظهروا للناس أنهم شرفاء فاطميون فملكوا البلاد وقهروا العباد وقد ذكر جماعة من أكابر العلماء أنهم لم يكونوا لذلك أهلا ولا نسبهم صحيحا بل المعروف أنهم بنو عبيد وكان والد عبيد هذا من نسل القداح الملحد المجوسي وقيل كان والد عبيد هذا يهوديا من أهل سلمية من بلاد الشام وكان حدادا وعبيد هذا كان اسمه سعيدا فلما دخل المغرب تسمى بعبيد الله وزعم أنه علوي فاطمي وادعى نسبا ليس بصحيح.»[15] ويواصل المقدسي وصف مؤسس الدولة الفاطمية بأسوأ الأوصاف والنعوت فيقول:«...ثم ترقت به الحال إلى أن ملك وتسمى

بالمهدي وبنى المهدية بالمغرب ونسبت إليه وكان زنديقا خبيثا عـدوا للإسـلام متظاهرا بالتشيع متسترا به حريصا على إزالة الملة الإسلامية قتل من الفقهـاء والمحدثين والصالحين جماعة كثيرة وكان قصده إعدامهم من الوجود ليبقى العالم كالبهائم فيتمكن من إفساد عقائدهم وضلالتهم والله متم نوره ولو كره الكـافرون ونشأت ذريته على ذلك منطوين يجهرون به إذا أمكنتهم الفرصـة وإلا أسـروه والدعاة لهم منبثون في البلاد يضلون من أمكنهم إضلاله من العباد وبقـي هـذا البلاء على الإسلام من أول دولتهم إلى آخرها وذلك من ذي الحجة سـنة تـسع وتسعين ومئتين إلى سنة سبع وستين وخمس مئة.»[16]

وأما دولتهم وفترة حكمهم فتوصف من خصومهم دائما بأنها أيام كثـرت فيهـا الرافضة، بمعنى الفرقة التي رفضت كثيرا من الصفات الإلهية التي أقرتها عقيدة السلف،

[واستحكم أمرهم ووضعت المكوس على الناس واقتدى بهم غيرهم وأفـسدت عقائـد طوائف من أهل الجبال الساكنين ...وتمكن دعاتهم منهم لضعف عقولهم وجهلهم مـا لم يتمكنوا من غيرهم وأخذت الفرنج أكثر البلاد بالشام والجزيرة إلى أن من الله على المسلمين بظهور البيت الأتابكي وتقدمه مثل صلاح الدين فاستردوا البلاد وأزالوا هذه الدولة عن رقاب العباد وكانوا أربعة عشر مستخلفا ثلاثـة مـنهم بإفريقيـة وهـم الملقبون بالمهدي والقائم والمنصور وأحد عشر بمصر وهم الملقبون بالمعز والعزيز والحاكم والظاهر والمستنصر والمستعلي والآمر والحافظ والظافر والفـائز والعاضـد دعون الشرف ونسبتهم إلى مجوسي أو يهودي حتى اشتهر لهم ذلـك بـين العـوام فصاروا يقولون الدولة الفاطمية والدولة العلوية وإنمـا هـي الدولـة اليهوديـة أو المجوسية الباطنية الملحدة ومن قحتهم أنهم كانوا يأمرون الخطباء بذلك على المنابر ويكتبونه على جدران المساجد وغيرها وخطب عبدهم جوهر الذي أخذ لهـم الـديار المصرية وبنى لهم القاهرة المعزية بنفسه خطبة طويلة قال فيها اللهـم صـل علـى عبدك ووليك ثمرة النبوة وسليل العترة الهادية المهدية معد أبي تميم الإمـام المعـز لدين الله أمير المؤمنين كما صليت على آبائه الطاهرين وسـلفه المنتخبـين الأئمـة الراشدين كذب عدو الله اللعين فلا خير فيه ولا في سلفه أجمعـين ولا فـي ذريتـه الباقين والعترة النبوية الطاهرة منهم بمعزل رحمة الله عليهم وعلـى أمثـالهم مـن

الصدر الأول وقد بين نسبهم هذا وأوضح محالهم وما كانوا عليه من التمويه وعداوة الإسلام جماعة ممن سلف من الأئمة والعلماء وكل متورع منهم لا يسميهم إلا بني عبيد الأدعياء أي يدعون من النسب ما ليس لهم ورحمة الله على القاضي أبي بكر محمد بن الطيب فإنه كشف في أول كتابه المسمى بكشف أسرار الباطنية عن بطلان نسب هؤلاء إلى علي رضي الله عنه وأن القداح الذي انتسبوا إليه دعي من الأدعياء ممخرق كذاب وهو أصل دعاة القرامطة لعنهم الله] [17]

هؤلاء هم الفاطميون وعقائدهم في نظر خصومهم أما في نظر الشيعة فتعد الدولة الفاطمية أزهى فترات الحكم في التاريخ الإسلامي، والعقيدة السائدة في عهدهم أصح العقائد وأقربها إلى اليقين. فنسبهم يعود إلى فاطمة الزهراء ونسب الإسماعيلية عموما يعود، كما رأينا، إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، ويرجعون دعوتهم الأولى إلى عبد اللّه بن ميمون القداح(المتوفي سنة 198هـ/814م) من أتباع الخطابية، الذي نشر دعوة لنفسه. فأجابه حمدان بن الأشعث -قرمط- زعيم القرامطة. وقد لقب بقرمط، لقصر رجليه وقامته قدم من خوزستان بالأهواز إلى الكوفة واستقر بها وهناك قام بدعوته و حركته القرمطية الشيعية الإسماعيلية، ظهر أمرها كفرقة سنة 264هـ/ 877م واستفحل أمرها كحركة سنة 278هـ/891م. من مزاعم حمدان قرمط أن الصلاة المفروضة خمسون صلاة في اليوم، وفي العقيدة أنكر القرامطة أسماء الله بحجة أن أي اسم مدعاة للتشبيه، كما زعموا أن بالقرآن نقص وأن الفرائض قابلة للتأويل، وفي السياسة كما دعا إلى إمامة أهل البيت واستجاب له جمع كثير عد بعشرات الآلاف، فوضع على رأسهم اثنى عشر نقيبا سماهم الحواريين. سجن وفر من السجن وحيكت حوله أساطير ونسبت له كرامات، قام بتعيين دعاة في العراق وفارس، ولقد كان حمدان قرمط يتلقى الأوامر والتعليمات من أئمة الإسماعيلية بـ"السلمية" ولما شق عصا الطاعة عليهم قتلوه وصهره "عبدان" مؤلف معظم كتب القرامطة سنة 280هـ/ 893م[18]

وبعد موت القداح خلفه أبناؤه ودعوا لأنفسهم باعتبار أنهم من ولد عقيل. ثم هرب أحفاده إلى المغرب في أفريقية. وبجهدهم أو جهد (منصور اليمن – ابن حوشب -في بلاد المغرب ظهر عبيد اللّه المهدي مؤسس الدولة الفاطمية لتبقى دولة

عظمى. تتجه إلى المشرق لتظهر نواياها الحقيقية بأن دولة الإسماعيلية في المغرب ما هي إلا محطة ومرحلة للعودة إلى المشرق.

لقد رام حكام الدولة الفاطمية حكم المسلمين كافة لا المنتسبين إلى مذهب الشيعة الإسماعيلية فحسب، أو لنقل عملوا على جعل كل المسلمين يعتقدون معتقدهم المنتصر لآل البيت والمتبني للآراء العقدية والفقهية والسياسية الإسماعيلية الفاطمية، لهذا سخروا جهودا كبيرة لتنظيم الدعوة الفاطمية، واستمروا بتسمينها بـ:" الدعوة الهادية"[19]

مجمل القول وانطلاقا من هذه اللمحة التاريخية عن الإسماعيلية عموما والإسماعيلية الفاطمية خصوصا "المقتبسة" من نصوص إسماعيلية من بعض مؤلفاتهم كرسائل إخوان الصفا وأعمال السجستاني والكرماني وجعفر بن منصور اليمن، وحتى من بعض مواقعهم على شبكة الانترنت، سنحاول في ها البحث، ضمن البحث في الدولة الفاطمية بالجزائر، التركيز على المسائل العقدية التي تبناها حكام الدولة الفاطمية في أزهى فتراتها، والتي خصوها بأهم وأبرز الدعاة، المتمكنين من الجدل ومن الفلسفة ومن القدرة على الحجاج في العقائد الإيمانية الشيعية بإيراد الحجج من كل حدب يرون فيه خدمة عقيدتهم التي يزعمون أنها أصح وأصدق العقائد، ويراها خصومهم أكفر العقائد وأكثرها خروجا عن الملة، ولم يتوانوا في وصفهم بأبشع الأوصاف المرتبطة بالباطنية ومساوئها وبالرافضة، وبتأليه الأشخاص وبالحلول القائمة طويلة.

الهوامش:

1 - إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تقديم عليوش عبود، موفم للنشر، الجزائر، 1992، ج1، ص 25.

2 - فرهاد دفتري: الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سيف الدين القصير، ج3، دار الينابيع للطباعة وللنشر والتوزيع، 1995م دمشق، ص ص 9- 28.

3 - ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: د.إحسان عباس، دار الثقافة، بيـــروت، لبنان، 1968، ص ص 178-180. وكذلك- الأتابكي(جمال الدين أبو المحاســن): النجــوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة.د.ت.

4 - محمود سالم عبيدات: تاريخ الفرق وعقائدها، دار الفرقان، عمان، الأردن، 1998، ص 194.

5 - المرجع نفسه، ص ص 198-203.

6 - ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): شذرات الذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ص 248-249.

7 - المرجع السابق، ص 248.

8 -الكرماني، أحمد حميد الدين: الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحد، ضمن مجموعة رسائل الكرماني، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1403هـ/1983م، ص 19.

9 - محمود سالم عبيدات: تاريخ الفرق وعقائدها، ص 174.

10 -السجستاني أبو يعقوب: كتاب إثبات النبوءات، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1982، ص 49.

11 -الكرماني، أحمد حميد الدين: الرسالة الموسومة بخزائن الأدلة، ضمن مجموعة رسائل الكرماني، ص 203.

12 - محمود سالم عبيدات: تاريخ الفرق وعقائدها، ص 176.

13 - الكرماني: المصدر السابق، ص 204.

14 – فرهاد دفتري: الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سيف الدين القصير، ج2، دار الينابيع للطباعة وللنشر والتوزيع، 1995م دمشق، ص 9.

15 – شهاب الدين المقدسي: كتاب الروضتين في أخبار الدولتين، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1997، ج2، ص ص 214.

16 – المرجع السابق، ج2، ص 215

17 – شهاب الدين المقدسي: كتاب الروضتين في أخبار الدولتين، ج2، ص ص 214–217.

18 –البهوتي (منصور بن إدريس): كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ/ 1981م، ج6، ص 172./ – ابن أبي جرادة (كمال الدين عمر): بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر بيروت 1988، ج2، ص ص 929، 937 ./– محمود سالم عبيدات: تاريخ الفرق وعقائدها، ص ص 180،178.

19 – فرهاد دفتري: مختصر تاريخ الاسماعيليين، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001، ص 166

قائمة المصادر والمراجع

أولا- المصادر:

- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تقديم عليوش عبود، موفم للنشر، الجزائر، 1992،
- جعفر بن منصور اليمن: كتاب الكشف، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1404هـ/ 1984م.
- السجستاني أبو يعقوب: كتاب إثبات النبوات، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار المشرق، بيروت، ط2، 1982،
- الكرماني، أحمد حميد الدين: مجموعة رسائل الكرماني، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1403هـ/1983م

ثانيا- المراجع:

- ابن أبي جرادة (كمال الدين عمر): بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر بيروت 1988.
- ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): شذرات الذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.د.ت.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1968.
- الأتابكي(جمال الدين أبو المحاسن): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة.د.ت.
- البهوتي (منصور بن إدريس): كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلحي، دار الفكر،بيروت، 1402هـ/ 1981م
- شهاب الدين المقدسي: كتاب الروضتين في أخبار الدولتين، تحقيق إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1997.
- علي نوح: الاسماعيلية بين خصومها وأنصارها، دار التوحيدي للنشر، حمص، سورية، 2000م.

- فرحات الدشراوي: الخلافة الفاطمية بالمغرب، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان،، 1994م.

- فرهاد دفتري: الاسماعيليون ، تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سيف الدين القصير، دار الينابيع للطباعة وللنشر والتوزيع، دمشق، 1995م.

- فرهاد دفتري: الاسماعيليون في العصر الوسيط، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1999م.

- فرهاد دفتري: مختصر تاريخ الاسماعيليين، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001م.

- محمود سالم عبيدات: تاريخ الفرق وعقائدها، دار الفرقان، عمان، الأردن، 1998.

المنظومة العقدية الفلسفية لدى الإسماعيلية الفاطمية

د. ساعد خميسي

تمهيد

أولا–الأبعاد العقدية والفلسفية لمسألة الإمامة عند الإسماعيلية

1 – الإلهيات في الفلسفة الإسماعيلية

أ. أدلة وجود الله

ب. مسألة أسماء الله وصفاته

ج. التوحيد من منظور إسماعيلي

المنظومة العقدية الفلسفية لدى الإسماعيلية الفاطمية

تمهيد:

لقد سبق أن أشرنا في الجزء الأول من هذا البحث أن الدول الإسلامية قامت على أسس مذهبية عقدية، والمذاهب متعددة بتعدد مناهجها، ومع هذا التعدد يسعى كل مذهب إلى إقامة دولة ينفذ من خلالها إلى التطبيق، كما تعمل كل دولة على الانطلاق أو الاستناد على مذهب عقدي يشكل لها خلفيتها الأيديولوجية، ومن هنا كانت العلاقة بين العقيدة والسياسة علاقة متداخلة، المذهب يبحث عن دولة ليطبق، والدولة تستند على مذهب لتقوم وتصمد وتبقى، فعلى قدر قوة مذهبها يتيسر بقاؤها، وحتى الجانب العسكري فيها لا يقوى إلا بتعبئة مذهبية عقدية فعلى قدر حجية العقائد ومدى شحذها للهمم وعلى قدر تغلغلها في النفوس تتمكن الدولة من التعاظم والصمود والبقاء أطول فترة زمنية ممكنة، هذا بالإضافة إلى عوامل أخرى تساعد على ذلك.

ولما كانت السياسة متداخلة مع العقيدة، كان لمسألة الإمامة أهمية كبيرة في التاريخ الإسلامي، حتى أضحت المسألة المميزة للشيعة عن السنة. وهي في نظر الإسماعيلية الفاطمية جوهر الدين والمحور الذي تدور حوله كل المسائل الدينية، فهي أهم المسائل الإيمانية على الإطلاق في نظرهم. حتى أن أحد دعاتهم يقول عن قيمة الإمامة في مستهل كتابه عن الإمامة:«...إنه لما كانت الإمامة هي قطب الدين، وأساسه، والتي يدور عليها جميع أمور الدين والدنيا، وصلاح الآخرة والأولى وينتظم بها أمور العباد، وعمارة البلاد، وقبول الجزاء في دار المعاد، وبها يصل إلى معرفة التوحيد...»[1]وهو الأمر الذي لا يروق لأئمة مذهب السلف، وأحد أبرز خصوم الشيعة عموما[2] فلماذا عد الإسماعيلية مسألة الإمامة هي لب العقيدة ؟ ولماذا خصوها بكم هائل من المؤلفات؟ وهل هي بالفعل المسألة المميزة

للشيعة عن السنة ؟ أم أن الإسماعيلية الفاطمية يتميزون بفكرة الإمامة وبعض تفاصيلها حتى على عموم الشيعة ؟

أولا-الأبعاد العقدية والفلسفية لمسألة الإمامة عند الإسماعيلية

لتبيان أهمية ومنزلة الإمامة في العقيدة الشيعية الإسماعيلية الفاطمية بذل الدعاة لهذا المذهب جهودا فكرية مضنية تعمقوا فيها في الفكر الفلسفي وفي تراثه اليوناني والشرقي القديم واستنبطوا منه أفكارا أضافوها على تأويلات لنصوص دينية، مستخدمين في ذلك عقلا فلسفيا مشبعا بأفكار فلسفية يونانية، خاصة الفيثاغورية والأفلوطينية. كما عمد هذا العقل إلى تأويلات بعيدة، الغرض منها جعل فكرة الإمامة فكرة دينية وعقلية بالأساس تعود جذورها إلى مبادئ فلسفة الألوهية.

فللوصول بحقيقة الإمامة وبقدسيتها الشيعية الإسماعيلية لا بد من فكر فلسفي عميق ولا بد من فهم فلسفتهم في الألوهية، نظرتهم إلى الله وإلى العالم وإلى علاقة الله بالعالم، ثم لا بد من إدراك أهمية العقل ودوره في ذلك، بما يجعله يتخطى كونه أداة معرفية متاحة لكل إنسان، كما لا بد من توظيف هذه الأداة بما يجعلها قادرة على تأويل نصوص دينية بالنسبة للدعاة وعلى إمكانية فهم واستيعاب تلك التأويلات من قِبل أتباع الإسماعيلية. ويرتبط بمسألة الإمامة إلى جانب الفلسفة الإلهية والعقل ودوره في التأويل وفي القبول- أي فاعلا ومنفعلا- مسألة النبوة أيضا؛ لأنها رحم فكرة الإمامة، ولأن سلطة الإمامة وقدسيتها مستمدة من النبوة، ولأن الإمامة في نظر الإسماعيلية في نسل النبي، وأن لمن اصطفاه الله من سلالة النبي إماما القدرة على:«إنشاء التأويل، وجعله باب صاحب الشريعة والتنزيل»[3] وبعلاقة النبوة بالإمامة يبرز المصدر الإلهي للإمامة. وبناء على كل ما سبق ولمعرفة أهمية ومنزلة الإمامة في الفكر الإسماعيلي لابد من التطرق إلى فلسفتهم الإلهية وإلى عقيدتهم في إدراك وجود الله وصفاته وأسمائه وفي علاقته بالعالم وكيف أوجد العقل وجعله رسولا إلى البشر قبل أن يرسل إليهم

الرسل الآدميين، ثم تتسلسل المسائل بشكل مقصود يصب كله في خدمة مسألة الإمامة بجعلها جوهر الاعتقاد لبعدها العقدي الإلهي الذي لا مناص منه.

1 - الإلهيات في الفلسفة الإسماعيلية

تشكل الإلهيات المبحث الرئيس في التراث الإسلامي وفي الفلسفة الإسلامية بمختلف محاورها: فلسفة(مشائية) علك كلام، تصوف، علم أصول الفقه...والسبب في بديهي وهو الخصوصية الدينية الإسلامية لكل منتوج فكري أو مادي للحضارة الإسلامية. والفكر الإسماعيلي لا يستثنى من هذه القاعدة لكونه تراثا عقديا كلاميا ممزوجا بآراء فلسفية مشائية واضحة المعالم، بل لقد « بقي علم اللاهوتيات بدون ريب المحطة الرئيسية للفكر الإسماعيلي؛ فقد لعب هذا العلم دورا رئيسيا في تعاليم الإسماعيليين، ليس لكونه علم كلام فحسب، بل أيضا كتحدار أو منهج مؤثر على النشاطات الفكرية الأخرى لهذه الجماعة.»[4] فالإلهيات الإسماعيلية ليست موضوعات كلامية وفلسفية فحسب، بل محطة هامة في سبيل الدعوة الإسماعيلية ومنهجا ييسر إيصال جوهر الفكر الإسماعيلي المتعلق بالإمامة وما يحيط بها من مسائل إلى أذهان الناس، وأتباع الإسماعيلية على وجه الخصوص، لأنه ليس كل ما يفكر فيه الإسماعيلي و يعتقده مباح للجميع. ولعل أول مسألة تطرح في الإلهيات عند الإسماعيلية وعند غيرها من الفرق الإسلامية ومن فلاسفة الإسلام هي مسألة البرهنة العقلية على وجود الله، ثم الصفات والأسماء الإلهية وكل ما يتعلق بالتوحيد.

أ- أدلة وجود الله:

لقد دأب علماء الكلام وكل فلاسفة الإسلام على أن تكون البرهنة على وجود الله أول مباحثهم في الإلهيات، وعادة ما تكون برهنة عقلية مستمدة من الأدلة التي اعتمدها الفلاسفة اليونان. وينسحب هذا الكلام على دعاة الإسماعيلية الذين يستهلون كتبهم الدعوية العقدية بمثل هذا المبحث أيضا، ومن جملة هؤلاء صاحب "كتاب زهر المعاني": "الداعي إدريس عماد الدين القرشي" المتوفى

سنة872هـ/1467م، والذي حاكى في مقدمة كتابه، الجامع الشامل لعقائد الإسماعيلية وفلسفتهم الرمزية - وهي فلسفة تضاهي في إلهياتها وفي نظرتها للعالم ولعلاقته بالله- ما جاء به فلاسفة الإسلام أمثال الكندي والفارابي وخاصة ابن سينا، محاولة أحيانا تجاوزها بأفكار لم نعهدها عند فلاسفة الإسلام وحتى لدى علماء الكلام مثل تقسيمه للعالم إلى ثلاثة أقسام، كما سنرى لاحقا.

استعمل الداعي عماد الدين القرشي وسائر الإسماعيلية في إلهياتهم مختلف الأشكال المعتمدة في البرهان العقلي على وجود الله، مثل برهان:العلة والمعلول وتسلسل المعلولات والعلل إلى علة أولى لا علة لها، علة غائية وكافية، وبرهان دلالة المصنوع على الصانع، وكذا برهان التعدد والوحدة من حيث أن الجمع بين أمور كثيرة هو فعل معجز يدل على جامع حكيم عالم وقادر، وبرهان الحركة والنظام حيث إنه خلف الحركة والسير في نظام محكم يوجد محرك عالم حكيم هو الله، وخلف التعدد والكثرة وحدة هي الله، كوحدة الأعداد في العدد واحد.

لقد ذهب "عماد الدين القرشي" في برهاني العلة والمعلول، وما يعرف في علم الكلام ببرهان آثار التدبير، إلى أن الله هو مبدع المبدعات قبل وجود المخلوقات، وهو ما يفهم منه أن هناك مبدعات روحانية موجودة قبل الموجودات وجميع ما في العالم بأنواعه ومراتبه الثلاث؛ ذلك لأن العالم في فلسفته الإسماعيلية ينقسم إلى: عالم لطيف وآخر كثيف وبينهما عالم جرماني خفيف. وهو تقسيم يضاهي تقسيما ثلاثيا قال به فلاسفة ومتصوفة أمثال محي الدين بن العربي عندما قسم العالم إلى عالم الملك(الغيب) وعالم الجبروت وعالم الشهادة[5].

فالعالم الجسماني يشهد لله بالربوبية، يقر وينطق بالوحدانية لمن له عقل ويتدبر فيمن أوجده. ويدعم عماد الدين استدلاله العقلي هذا بنص يوجز الاستدلال نفسه، يورده على أنه حيث نبوب شريف، لكنه في الواقع حديث غريب، ومفاده، حسب الداعي الإسماعيلي أنه روي عن الرسول(ص) أنه سئل عن معرفة الله فقال:«تدلك الصنعة على صانعها»[6] ثم إنه بين من الفطرة التي خلق الله الناس

عليها أن المصنوع له صانع، وأن الحكمة تدل على الحكيم وكل فعل يدل على فاعل.

وعليه إذا نظرنا في خلق الإنسان من جسده إلى نفسه واجتماعهما كثيفا ولطيفا، بعد اجتماع العناصر الأربعة الماء والنار والهواء والتراب، كل ذلك في موجود واحد اختصر العالم فكان عالما صغيرا، فلاشك أن هناك جامعا مؤلفا لكل هذه العناصر في كائن آدمي واحد هو الله.

ويعتمد دعاة الإسماعيلية من "الكرماني" إلى "عماد الدين القرشي" البرهان الفلسفي الأرسطي "تسلسل العلل وصولا إلى العلة الأولى" محاكين في ذلك فلاسفة الإسلام، ومفاد هذا البرهان الذي أطال فيه "الكرماني" وهو مأخوذ من فلسفة "الكندي"، واعتمده الداعي عماد الدين كدليل نصي شرعي معقول بعد أن اعتمد الأدلة العقلية الفلسفية المختلفة المبرهنة على وجود الله، يقول القرشي مستدلا بقول الكرماني ومعتبرا إياه بمنزلة النص الشرعي:« لما كانت الموجودات بعضها في وجوده مستند إلى بعض، وكان لو كان ذلك البعض الذي يستند هذا البعض في وجوده إليه و به يتعلق وجوده لكان غير ثابت في الوجود، ولا موجودا، لكان وجود هذا البعض محالا، فلما ثبت أن لا وجود لهذا إلا بذاك، كان منه العلم بأن الذي تنتهي إليه الموجودات التي به (توجد وإليه) تستند وعنه توجد هو الله الذي لا إله إلا هو محال (ليسيته، باطل لاهويته) إذ لو كان ليسا لكانت الموجودات أيضا ليسا، فلما كانت الموجودات موجودة كانت ليسيته باطلة.»[7]، بمعنى أن صفة العدم (الليس في الاصطلاح الفلسفي عند الكندي) مستحيلة على الله مادامت أنها مستحيلة على الموجودات، فوجود الموجودات ورؤيتنا لها دليل على وجودها وعلى أنها ليست عدما، فإذا كانت الموجودات موجودة فالله واجدها أولى بالوجود منها. وواضح هنا أثر فلسفة الكندي في "الأيس" و"الليس" (الوجود والعدم) على الإسماعيلية، وواضح أثر البرهان الأرسطي في تسلسل العلل والمعلولات إلى حد تقر به العقول. إن التسلسل إلى مالا نهاية له أمر غير معقول، إذ لابد من التوقف عند علة كاملة تامة تقف عندها كل المعلولات.

لقد ربط الإسماعيليون بين ظهور الموجودات وتوالد بعضها من بعض وحركة الأفلاك كما ربط فلاسفة الإسلام (المشائين) بنظرة إلى الوجود نظرة فلسفية ميتافيزيقية متأثرة بفلسفة اليونان وبنظرية الفيض على وجه الخصوص. معتبرين المدرك لهذه العلاقة والتأثير الفلكي هو التأمُّل والتفكُّر الذي أمر الله به عباده بما منحهم من عقول، وهنا دعوة صريحة إلى التعمق في علم الفلك والتنجيم، وهو أمر ليس بالغريب على الإسماعيلية التي تتقن علم الرمز بالعدد والحروف وربط ذلك بمنازل القمر وحركة الأفلاك والكواكب، لهذا يقول عماد الدين القرشي:«إذا نظرنا في ذلك وأجدنا الفكرة...دلنا ذلك على أن المواليد ظهرت في الأرض بتدبير الأفلاك والسماوات، وسير النجوم في بروجها وما لأفلاكها من الحركات»[8].

ثم إذا ازداد المرء تأملا أدرك أن هذه السماوات والأفلاك وتأثير حركاتها هي في حد ذاتها لا متحركة إرادية، بل حركتها جميعا دائرية بحكم أن الشكل الدائري في نظر الإسماعيلية - المستمد من الفيثاغورية، والتي أخذ بها إخوان الصفا بشكل واضح المعالم- هو أكمل الحركات والأشكال[9]، هذه الحركة التي للأفلاك والسماوات هي بفعل قوى روحانية هي المدبرة للحركة والسكون موكلة في ذلك من البارئ عز وجل. وهذه القوى الروحانية متفاوتة هي الأخرى في الرتب ومتوالدة عن بعضها البعض علة ومعلولا وصولا إلى علة ترجع إليها كل العلل، هي بمثابة العدد واحد من الأعداد، وهي «العقل الأول، أو الموجود الأول، الذي هو من العالم الروحاني الشريف السابق الأفضل».[10]

وإدراك هذا العقل الموجود الأول أن له واجد أوجده، وهنا الأثر الواضح للفلسفة الأفلوطينية في نظرية انبثاق الموجودات عن الله، وان الله الواحد الكامل لا يصدر عنه إلا واحد، وأن أول ما فاض عن الله بإدراكه المطلق وبمعرفته المطلقة وبعشقه لذاته فاض عنه عقل أول، ثم من العقل الأول تبدأ عملية التكاثر والزيادة في عدد الموجودات وكلما اتجهنا نزولا تكاثرت العقول والأفلاك بأجسامها وبأرواحها حتى ننتقل من العالم اللطيف إلى العالم الكثيف تدريجيا،

والملاحظ هنا أن الإسماعيلية أضافوا العالم الذي يعبر عن التدرج بين العالم اللطيف والكثيف وهو المسمى بالعالم الجرماني الخفيف، بمعنى أنه يتوسط اللطافة والكثافة يمكنك أن تعده من الكثيف لجرميته ومن اللطيف لخفته، وكأنه يشبه إلى حد ما عبر عنه "ابن العربي" الصوفي بعالم البرزخ الجامع وصلا وفصلا بين عالم الحس وعالم التجريد.

فالله هو الذي أوجد العالم متسلسلا إلى عقل أول «ظهر عنه عن فعل أصدره»[11] ومنه ظهر العالم إلى الوجود من عدم، لكن هذا العدم لا ينفي أن هناك قدم، وهو ما عبر عنه هذا الداعي بقوله عن الله بأنه:«فطر المحدثات من المخلوقات بعد القدم»[12].إن قول الإسماعيلية بالقدم لا غرابة فيه خاصة قدم عالم الروح أو العالم اللطيف، لأن ذلك ينسجم مع نظرية الفيض، التي إذا قال بها فيلسوف ينجر عنه منطقيا القول بالقدم، لأنه لا يعقل عند أصحاب هذه النظرية أن يكون الموجود الأول الذي صدر عن الله كاملا له بداية معلومة لم يكن له وجود البتة من قبل؛ لأن ذلك يعني أنه ناقص، والله واحد كامل لا يصدر عنه إلا واحد كامل.

إن استدلال العقول على وجود الله من خلال الموجودات بمستوياتها الثلاثة الجسمانية والروحية والجرمية الخفيفة لا يعني أن العقول متمكنة من إدراك الألوهية على حقيقتها، وعند إقرار العقل بعجزه عن إدراك حقيقة الألوهية يكون قد أعطى الإله حقه من التنزيه ومن الرفعة والتعالي عن كل أشكال النقص «فتعالى الله الذي هو عجزت العقول عن وصف هويته، وشهد ما أبدعه وخلقه بإلهيته، فعن هويته ظهرت المبدعات، فكان السكون والحركات، هو من ورائها في حجاب من العظمة والبهاء، والنور والضياء، والعزة والكبرياء، عجزت عن إدراكه المبدعات، وسهت لتلالي أنواره المشعشعات.»[13]

إن هذا التعالي للحقيقة الإلهية على العقول وعلى الأفهام، والإقرار من قبل الإسماعيلية بالعجز التام للعقل على وصف الله، كما تعجز اللغة عجزا ذاتيا

من حيث أنها ألفاظ مركبة محدثة، وعجزا للناطق بها في أفكار تتركب وتترتب في القلب قبل أن ينطق بها اللسان لغة، كل هذا يقود إلى موقف متميز للإسماعيلية من الصفات والأسماء الإلهية وهو رفضها لها بحجة التنزيه تنزيها تاما، وهو ما أوقعهم في شرك التكفير من طرف خصومهم، حتى سموهم بالرافضة وألحقوهم بالمعطلة. فما هو الموقف التفصيلي للإسماعيلية من الأسماء والصفات وما هي الحجج الفلسفية التي ساقوها للتدليل على موقفهم ؟

ب- أسماء الله وصفاته في الفلسفة الإسماعيلية:

عادة ما يكون مبحث التوحيد من المباحث الأولى في الإلهيات وعادة ما يساوق أو يلي مبحث إثبات وجود الله، لكن مع الإسماعيلية لا يمكننا أن نفهم مسألة التوحيد وموقفهم منها إلا بعد ما نعرف موقفهم وفلسفتهم في عجز اللغة على حمل المعاني المتعلقة بالذات الإلهية، ومن ثم يتحدد موقف متميز للإسماعيلية من مسألة الأسماء والصفات الإلهية. وهي المسألة التي ينجر عنها وعن فهمها إدراك موقف الإسماعيلية من التوحيد، لأن التوحيد لفظ تعبر عنه لغة، ومن ثمة يكون كالأسماء، فلا إدراك ولا فهم لمسألة التوحيد إلا بعد معرفة الأسماء والصفات الإلهية.

ومعلوم أن التأويل الباطني البعيد هو السمة الغالبة على المنهج الإسماعيلي العقدي والدعوي، في الآن نفسه، حتى أضحى عنوانا لفلسفة واضحة المعالم، ولما كان التأويل عبور متواصل من معان إلى أخرى أعمق واقرب إلى الحق وصولا إلى المعاني المستورة التي يختص بها الأئمة، بحسب التعبير الشيعي الإسماعيلي، فإن إدراك هذه المعاني يتطلب معرفة واسعة باللغة، بمدلولات ألفاظها وبمدى قدرة الحروف على حمل المعاني وحتى بمدى عجزها عن ذلك؛ لهذا كله لا يخلو مبحث كلامي عقدي أو فقهي إسماعيلي من بحث وتعمق لغوي بما يتناسب وموضوع المبحث والغرض منه...ومن الأمثلة على ذلك مسألة التوحيد في علم الكلام بكل ما تحمله من معاني، وما يرتبط بها من أسماء إلهية،

وفي الفقه مثال الصلاة والصوم وما يحمله كل لفظ من معاني ظاهرة وأخرى باطنة. وعن أهمية اللغة وتعلق الأسماء بالمعاني قال السجستاني:« إن الأسامي إنما وضعت للمعاني مضمنة تحتها، ليوقف فيها على تأدية المعاني من الأغراض اللاحقة بها. فمتى وقف المرتاد على المعاني وأغراضها، سهل عليه حفظ الأسامي، والتذّ سمعه بما يرد عليه منها، ويثبت في قلبه الإقرار بها، ومتى اكتفى المرتاد من الأسامي بالسمع دون إصابة المعاني، والإحاطة بأعراضها، سهل على المعاند إفسادها عليه، وقلها منه»[14]. ومن أبرز المباحث التي تتعلق بها قضية اللغة ومدى قدرة ألفاظها وعباراتها على حمل المعاني الحقيقية مسألة الأسماء الإلهية.

يؤكد الإسماعيلية بشكل حازم أن الأسماء والصفات التي نطلقها على الله لا ترقى إلى التعبير عن حقيقته، فهي غير مطابقة لها، هي أسماء وصفات أطلقناها على الله من حيث تعلق الموجودات به، فهي بشكل آخر أسماء وصفات لمخلوقات ومصنوعات ومقدورات إلهية وليست أسماء وصفات لله، لأن كل اسم أو صفة لا ينطبق إلا على ما هو محدود مقيد كمحدودية وتقيد اللغة بظروف شتى، فتعالى الله أن يكون مقيدا بأي ظروف كانت وتعالى أن يكون مطابقا لمعنى يحمله شيء محدث، لأن المحدث مهما كان فهو محدود ومقيد، بينما الله لا حدّ ولا قيد له، ومن ثم لا اسم ولا صفة له، فكل الأسماء والصفات إذن « غير واقعة على المبدع حقيقة الوقوع، ولا يعبر بها عنه بالقول المنطوق به المسموع، جل أن تقع الأسماء والصفات عليه، وتعالى أن يشار إليه، فإن قلنا أبدع، فالمبدع وصف، وإن قلنا خلق فالمخلوق عُني، وإن قلنا أوجد، فإلى الموجد أشير وكني بما أدت إليه ضرورة العبارة، والحروف المستعارة»[15]

فكل اسم أوصفة إذن يطلق على الله إن هو إلا صفة لمخلوق لله، فإن تحدثت عن القدرة أشرت إلى شيء مخلوق يعكس قدرة إلهية، وإن تحدثت عن علم أو حكمة فما ذلك مدرك إلا في موجود متقن الصنعة يعكس بعض ما أدركه العقل وما عبرت عنه اللغة من إتقان أو إبداع مدرك في الشيء المخلوق، ليس إلا.

لقد اعتمد الإسماعيلية في فكرة الأسماء والصفات جزءا من برهان عقلي أجمع عليه الفلاسفة وعلماء الكلام وهو اعتماد النظر في معرفة الله عن طريق مخلوقاته، فقدرة الله لا يدركها العقل ولا الحس إلا فيما هو مجسد في مقدورات، وعلمه في المعلومات، وقدرة على الخلق والإيجاد في الموجودات وكل المخلوقات، ولكن المميز للإسماعيلية أنهم ذهبوا بعيدا في هذه الفكرة عندما عزلوا مسألة الموصوفات والمسميات عن الحقيقة الإلهية، وقالوا بأنها لا تعكس حقيقة ما يتصف به الله وما يمكن أن يتطابق مع إي اسم كان، لأن كل محاولة لتسمية الله في نظرهم هي تسمية لمخلوق إلهي محدود من مخلوق محدود لا يمكنها بأي حال أن ترقى إلى حقيقة الإله.

إن هذا المجرى لفكرة دلالة المخلوق على الخالق وعلاقته بالأسماء والصفات الإلهية انحرف كثيرا، بل عارض فكرة أخرى تبناها فلاسفة وكثير من المتصوفة، مفادها أن الاعتماد على الموجودات وصفاتها هي السبيل الأمثل" للنظر"-أي العقل- لمعرفة الله، بل اعتبروا معرفة الأسماء والصفات من أشرف وأرقى العلوم التي على المرء أن يسعى إلى الإحاطة بها لكونها سبيلا ممكنا وفي متناول العقل إلى معرفة الله، لهذا قال أحدهم:«أرفع العلوم في التصوف علم الأسماء والصفات»[16]. وفي السياق نفسه قال ابن العربي في أول فص من فصوص حكمه:«لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله...أوجد العالم كله وجود شبح مسوى...»[17]

وإلى الفكرة الفلسفية نفسها ذهب أحد المتصوفة المتأخرين، عندما قال متحدثا عن تعدد الأسماء ومعانيها مما جعل العالم يتكون من أشياء ذات معاني مختلفة تصل درجة التباين أحيانا، فعن علاقة هذه الأشياء المتباينة بالأسماء الإلهية المتباينة أيضا قال ابن عجيبة:«نعم تضاربت الأسماء والصفات لتعلقها على وفق مراد الذات، فكل يطلب ما تقتضيه حقيقته...فتجلى لكل اسم بما يقتضيه تجليا منه إليه، فتفرعت الموجودات عن الأسماء والصفات...»[18] ويعني هذا أن

فكرة علاقة الأسماء والصفات الإلهية بالعالم هي فكرة فلسفية وجودية ذات بعد عقدي عرفت الاستمرار ووجدت لها في النص الديني ما يدعمها، لكن ليس بالبعد نفسه الذي أخذته مع الإسماعيلية.

لهذا كله وانطلاقا من الفكرة الفلسفية الدينية في علاقة الأسماء الإلهية بالموجودات يتساءل المرء معترضا على ما أقرته الإسماعيلية في هذ المبحث أليس الكثير من الأسماء والصفات التي تتلفظ بها الألسنة سمى ووصف الله بها نفسه في كتابه الكريم وعلى ألسنة رسله الكرام ؟ يجيبنا الإسماعيلية على هذا السؤال، مؤكدين على موقفهم المذكور آنفا على أن الأسماء الإلهية مستمدة مما أُدرك من أفعال إلهية مجسدة في الموجودات، وفي هذا الصدد قال أحد أبرز دعاتهم بأن: « من الأسماء والصفات التي وردت في القرآن العظيم من السميع، والعليم، والقادر، والحكيم، وسائر الصفات معبرة عما أوجده في خلقه، وغير واقعة إلا مجازا، على عالم الإبداع لشرفه وسبقه، إذ كانت الصفات على مثلها تدل، وفي شكلها تحل، والباري تبارك وتعالى غير ذي جسم، فيوصف بصفات الأجسام، ولا هو عقل، فيوصف بما توصف به العقول من الكمال والتمام، ولا تحيط به الأماكن فتحده.»[19]

إن هذا الموقف من مسألة الأسماء والصفات حتى القرآنية منها وتأويلها بهذا الشكل يجمع عليه الإسماعيليون، وقال به أبرز دعاتهم، فالكرماني ممن عملوا على البرهنة على نفي الصفات والأسماء عن الله حتى أنه قال: « الحمد لله الذي عز عن أن يكون له مثال، وجل عن أن ينعته بوجه من الوجوه مقال، الذي حارت العقول فيه، فلا تنهض لطلب مسلك في إدراك ما تسمه به.»[20]

يطبق الإسماعيليون هذا النفي للصفات والأسماء على الله على كل الأسماء، مع إقرار بنوع من التفاضل من باب الاضطرار، وحتى صفة الواحدية لا يقبلون بها صفة ولا اسما لله، لأنه في رأيهم اسم الواحد فيه نوع من العد، والعد والحساب لا ينسحب إلا على ما هو متكثر أو منقسم ومتحيز، ومن هنا أي

محاولة لوضع صفة أو اسم تدخل حسب الإسماعيلية في المعنى الوارد في قوله تعالى: ﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[21]، فسوء التقدير لقصر العقول ولعجز اللغة هو الذي يؤدي إما إلى تشبيه أو إلى تعطيل،ولكن إذا كان التشبيه معلوما من حيث ما وضعه الإسماعيليون من شروحات لتبرير رفضهم للأسماء والصفات، فالمقصود بالتعطيل ؟

يبدو من خلال توكيدهم على فكرة قصر العقول، وعجز اللغة لمحدوديتها، ولأنها لا تحسن التعبير إلا على ما هو موجود مخلوق محدث محدود، فإنها تعطل الصفات الحقيقية لعجز الإنسان على إدراكها عقلا وعلى التعبير عنها لغة، وإلى هذا المعنى يشير الداعي القرشي بقوله: «ولا يوقع عليه اسم الوحدانية فيعده، وهو مبدع الواحد، وجاعله علة العلل، وموجد الأحد، الذي له الأعلى من المثل والأوهام، ولا نحفه العقول ولا تقدره، فمن نفاه غرق في التعطيل في قعر بحره، ومن شبهه وقع في ضنك الشرك به وضيقه وحصره... فالأسماء والصفات، والإشارات، والعبارات قاصرة عنه، واقعة على من دونه، جارية إلى عباد ممن أوجده يعبدونه، ويشكرونه على جليل أنعامه...وعن تقديسه وتوحيده لا يفترون»[22]

لكن الواقع أن هذا التبرير لا يحول دون القول بأن خصوم الإسماعيلية من أهل السنة هم الذين يصفون الإسماعيلية بالرافضة والمعطلة لأنهم رفضوا تسمية الله بأسماء سمى بها نفسه وهو أعلم بنفسه من غيره، أو عطلوا صفات وأسماء ارتضاها عز وجل لذاته. ووقوع الإسماعيلية في الرفض والتعطيل سببه التشدد في التنزيه ففي الوقت الذي يقولون فيه أن العقول عاجزة على إدراك حقيقة الله، خضعوا للعقل في وصف الإله بأنه فوق طور كل قدرات العقول مما جعلوه منزها عن كل وصف أو اسم حتى الذي سمى به نفسه أولوه إلى الشكل الذي يبقي على حيرة وعجز وقلق العقل.

ومع هذه الحجج العقلية في محاولة التنزيه المطلق والابتعاد قدر المستطاع عن أي شكل من أشكال التشبيه، يعود الإسماعيليون إلى نصوص وأقوال لأبرز دعاتهم وأئمتهم معتمدين إياها نصوصا شرعية تدعم مواقفهم، وهي نصوص فلسفية مغالية في العقلانية، يثبت التاريخ بأنها بعيدة عن اللسان العربي المسلم في عهد لم تظهر الترجمة بعد، ولم تنقل أفكار وفلسفات الزرادشتية والمانوية إلى المسلمين، ومن هذه الاستدلالات ما اعتمده الداعي عماد الدين من نصوص لأسلافه من الدعاة ومن الأئمة وصولا إلى أقوال ينسبها للإمام علي، من ذلك قول للداعي المؤيد في الدين هو جزء من مناجاة جاء فيها:« اللهم يا من وقع اعترافنا بصدق ما قاله في حكيم ذكره، إذ يقول وقوله الحق:﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[23] إنا نسألك المسامحة لمن هو من رق العبودية في ضيق الانحصار، إذ تناول ذكرك بغير ما أنت أهله بحكم الاضطرار، فإنما هو ذنب مشفوع بالاستغفار.»[24]

يستدل عماد الدين القرشي بهذا القول كدليل نصي يدعم موقفه وموقف الإسماعيلية العقدي على أن «الأسماء والصفات ليست تقع على الباري تعالى إلا بحكم الاضطرار، إذ لا بد من الصفات تقع على الجسمانيات حقيقة، وعلى الروحانيات مجازا، ولا تقع على الباري لا حقيقة ولا مجازا»[25]

فهو إذن بهذا المعنى تنزيه مطلق، فالإنسان لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يعرف حقيقة الله لأنه يملك أداتين محدودتين، مجالهما المحسوس والاستدلال بالمحسوس، وهما العقل واللغة. والنتيجة التي نخلص إليها مع الإسماعيلية أن كل محاولة لمعرفة حقيقة الله ونعته بصفة أو الإشارة إليه باسم هي فاشلة والله بخلاف كل ذلك. وفي هذا الصدد يورد صاحب كتاب زهر المعاني قولا لعلي بن أبي طالب، رضي الله عنه، يجمل موقف الإسماعيلية من الأسماء والصفات، حيث « روي أن كميل بن زياد سأل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عن توحيد مجرد، بلسان صدق مفرد، فقال عليه السلام: يا كميل من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه فهو ثنوي، ومن نطق فيه فهو جاهل،

الأسماء كلها ولا تتمثله الصفات، وبالجملة لا تتمكن اللغة لكونها إنسانية مركبة انطلاقا من أسماء تنطبق على مسميات ماثلة للعيان، أولها كينونة في مقابل وجودها الذهني.

فاللغة عند الإسماعيلية عبارة عن أسماء تطلق على أشياء لها تمثلات ومن ثمة أعيان وحدود، ولقد وضح هذه المسألة، مسألة تعلق اللغة بالمحدود كمقدمة للبرهان على أن الله لا تتعلق به الأسماء مهما كانت، أحد أبرز دعاة الإسماعيلية: "جعفر بن منصور اليمن" عندما قال مستدلا بقول أحد الأئمة، وهو قول يستدل به أيضا على موقف إسماعيلي من مسألة أصل اللغة، فقال:«إن الله لم يخلق اسما إلا جعل له معنى، ولم يجعل له معنى إلا جعل له شبحا، ولم يجعل له شبحا إلا جعل له حدا، ولم يجعل له حدا إلا وقد جعل قطرا، ولم يجعل له قطرا إلا جعل له فصلا، ولم يجعل له فصلا إلا جعل له وصلا، فلا يعرف الموصول إلا بالموصول...»[28] كل هذا يعني أن اللغة توقيفية وليست وضعية، كما يعني أن الأسماء لا تطلق إلا على أشياء ذات أعراض من امتداد إلا جسد فمكان فاتصال بالغير من الأجزاء أو الأشياء، أو انفصال إذا كانت متصلة، وكل من الانفصال أو الاتصال عرض يدل على حدوث الشيء، كعرضي الحركة والسكون.

لهذا كله ينسحب على كلمة التوحيد حسب الكرماني وعموم الإسماعيلية ما قيل عن الأسماء والصفات، إذ جلّ الله وعلا أن تقع عليه الأسماء والصفات أو أن تدل عليه الإشارة، أو يمثل ويشبه بأي شيء كان، ومن هنا قال الكرماني بأن كلمة توحيد في اللغة هي:« فعل الموحِّد، والموحَّد هو مفعول الموحِّد، ولا يجوز أن نقول أن الله تعالى مفعول الموحدين...إن التوحيد لا يكون إلا يتوهم كثرة يقع التوحيد على ما يوحّد من جملتها، ولا كثرة في الإلهية فيوحد من جملتها واحد»[29] إذن لا حاجة لله في أحديته إلى أن نوحده، وإذا وحدناه فهو فعل منا ووصفنا له لا هو على حقيقته فالله ليس متكثرا ولا متجزءا حتى نجمعه أو نجمله في واحد، ومن ثمة كان توحيد الموحد لله فيه من الجهل أكثر من العلم.

إذا كان التوحيد بهذا المعنى فيه تشبيه للإله وتقصير في حق ألوهيته وجهل أكثر بحقيقته، فأين هو التوحيد الإسماعيلي المطلوب؟ يجيبنا الإسماعيلية بأن التوحيد الحقيقي هو الإقرار بعجز المرء على إدراك حقيقة الألوهية لأن أي محاولة للإدراك فيها تمثل وتشبيه وابتعاد عن التنزيه، والتوحيد المطلوب هو نفي كل صفة أو اسم عن الله بما في ذلك عبارة التوحيد، لأنها تبطن اسما لشيء مفرق جمع ووحد بفعل موحد. وهذه هي ثمرة التنزيه المطلق التي وقع فيها الإسماعيلية بغلوهم في استعمال العقل في فهم حقيقة الألوهية، وقد تجاوزوا فيها بكثير ما صرح به المعتزلة والإباضية وكثير من الفلاسفة من التنزيه الناتج عن إعمال العقل في مجال الإلهيات، وخاصة في مجال الصفات والأسماء، وأما في مجالات أخرى مثل الرؤية والاستواء فنقاط الالتقاء موجودة بحكم الاتفاق في المنهج العقلي مع تفاوت في صرامته. ولكن إذا كانت التوحيد لا ينطبق على الله، هل يعني هذا أن كلمة مرفوضة بالكلية وجريانها على ألسن الموحدين من الخطأ الشائع؟

يجيبنا الكرماني بأن الله غني عن العالمين في تنزيهه وفي وصفه بما يليق به، «ليس يتعلق بتوحيد الموحدين، ولا بتجريد المجردين...»[30] فإذا لم يوحده أحد ولم ينزهه أحد لا يخرج عن كونه لا مثل له، ولا تفقد مخلوقاته حقيقة أن هناك خالقا هو الذي أبدعها. ولتبرير هذا الموقف لجأ الكرماني وكل من جاء بعده من الإسماعيلية إلى التركيز على عجز لغة البشر بالرغم من أنهم قالوا بألوهية مصدرها أي بتوقيفها، وعجز اللغة حسب الكرماني يعود لتعلقها بالبشر ولتعلق البشر بما هو محسوس فاللغة تجيد التعبير عن المعاني المتعلقة بالحس، وأما المعاني التي تعلو على الحس ثم على العقل والنفس فلا طاقة للغة البشر بها، وأما المعاني المتعلقة بالإله فهي أبعد ما تكون عن اللغة وعن العقل، لأن اللغة عبارة عن حروف مؤلفة عن معاني متناهية في الشرف[31]، فالجملة فيها تفاضل في الكلمات والعبارات والكلمة الواحدة فيها تفاضل وتقديم وتأخير في الحروف

بحسب مراتبها، وكل ما قبل التقديم والتأخير والتفاضل فهو ناقص ومتناه، وكيف لما هو متناه أن يعبر أو أن يصف ما هو غير متناه ؟

لا يعني كل هذا أن عجز اللغة ليس مطلقا ففي عالم الحس وما لا يتعالى كثيرا على عالم المثال تؤدي مهمتها على الوجه الذي يمكن تقويمه ومعرفة الصواب فيه من الخطأ وكذا معرفة البديع من جمال البيان، كما تحمل معاني البراهين المتنوعة. وأما في عالم الألوهية فعجزها واضح، لكن وبالرغم من هذا العجز والمحدودية في عالم اللغة وحروفها هناك ضرورة للتعامل مع ألفاظها حتى في ما يتعلق بعالم المعاني المعقولة، وحتى بالإله؛ لأنها الوسيلة الوحيدة التي تقرب تلك المعاني إلى الأفهام، يقول الكرماني في هذا الشأن:«...لم يكن يقع بد من النطق والإقرار بما توجبه أوائل العقل من فاعل صدرت عنه الأفعال الموجودة، ولا غنى عن الإعراب عما يلمع في الضمائر، وكانت الحروف البسيطة التي إليها المرجع في البيان، وعنها يصدر النطق والبرهان، على ما هي عليه من التناهي في احتمال المعاني الدقيقة، عاجز عن الآداء عما لم يكن من عنصرها، وقاصرة عن الإخبار على ما لم يكن من [جوهرها، اضطر الناطق إلى النطق] مما تؤديه من المعاني التي من نسحها وأصلها [أعني الحروف] بأشرفها وأجلها وأدقها»[32]

إذن لا يمنع محدودية عالم الحروف وتناهيه منعا باتا من محاولة التعبير عن معاني تتعلق بالألوهية من جهة الاضطرار، مادامت الوسيلة الوحيدة التي نحاول أن نتقرب بها إلى المعاني المتعالية، ففي هذا الصدد يسترسل الكرماني قائلا: «ولما وقع الاضطرار لم يكن معنى من الكلام أشرف ولا أدق من الواحدية، ولا أعلى من معنى قولنا الفرد، لكون ما لا مثل له بأن يقال عليه مما يأتلف من الحروف، وإن كان لا يليق به فلاد، أولى منه أن يقال عليه المبدع، إذ اسم[المبدعية استحقه] بإبداعه وقد كان، [ولا إبداع] ولم بكن هو ولا هو فرد، بل هو مذ هو فرد، وكان فيما هو فرد لامتناع وجود مثله.»[33]

ولتدعيم حججهم العقلية في فكرتهم الفلسفية المتميزة عن التوحيد وعن الصفات والأسماء الإلهية يعتمد الإسماعيلية أقوالا فلسفية عقدية ينسبونها لعلي بن أبي طالب، منها قول مشبع بالاستدلال العقلي وبفكر لم يكن في الحقيقة ابن بيئة الإمام علي بن أبي طالب، لأنه يتخذ موقفا شيعيا إسماعيليا واضحا من مسألة نفي الصفات وعجز العقل على معرفة الله، والاستدلال بهذا العجز على حدوث الإنسان ومن ثم عدم أزليته، والنتيجة أن الأزلي لا يمكن أن يعرف حقيقته وأن يصفه من هو محدود مثل الإنسان وعقله، ومحتوى هذا النص الذي يورده الداعي عماد الدين أن عليا، رضي الله عنه، قال:« إن أول الديانة بالله تعالى معرفته، وكمال معرفته توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه، وإقامة حدوده، شهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل مخلوق أن له خالقا ليس بصفة ولا موصوف، وشهادة كل موصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل، وشهادة الصفوة والموصوف جميعا أن الحدث الممتنع من الأزل، ومنفي عنه تعالى.»[34] فحدوث الواصف إذن دليل على استحالة أن يكون قادرا على التعبير عن موصوف مطلق أزلي، وفي النهاية أي محاولة للوصف وإعطاء الاسم هي حديث عن موصوف غير الله، ولا سبيل إلى توحيد الله إلا بالإقرار بالعجز عن الوصول إلى حقيقة توحيده، وكأن الإسماعيلية هنا تقول بفكرة معروفة كثيرا ما يرددها المتصوفة عن قصور العقل في معرفة حقيقة الله، وهي:« العجز عن درك الإدراك إدراك» بمعنى أنه يكفي أن تقول بأن الله هو خلاف كل ما أتصوره وأتوهمه، ويجب على العقل أن يعترف وأن يبرهن على اعترافه بأنه مهما اجتهد في الاستدلال والنظر لا يمكنه بلوغ حقيقة التوحيد وحقيقة ما يمكن أن تكون عليه الألوهية.

خاتمة:

مجمل القول فيما سبق ذكره أن الإسماعيلية فرقة كلامية لها بعد فلسفي واضح، تمكنت من استعمال الفلسفة في العقيدة إلى أبعد الحدود، بل إلى درجة المغالاة في اعتماد المنهج العقلي حتى وقعت فيما يصفه خصومها في الرفض والإبطال. فإذا كانت المعتزلة قد وصفت بالمعطلة لما آل إليه استعمالها النظر في الإلهيات، فإن الإسماعيلية تجاوزت أصحاب "النظام" و"العلاف" في محاولة بلوغ التنزيه المطلق الذي لا يبقى معه أدنى ربط بين الألوهية والموجودات إلا من حيث ما تدل عليه هذه الأخيرة على وجود خالق مبدع.

ثم إن استعمال العقل والفلسفة في العقيدة وُظِّف توظيفا بعيد المدى في جوهر العقيدة الإسماعيلية وهو مسألة الإمامة، لأنه عندما يركز على استعمال العقل ويغالى في عملية التأويل يفتح المجال أمام اجتهاد مستمر، بل إلى تجديد دائم في الدين على مختلف المستويات. ولهذا لا يمكننا أن نفهم أهمية الإمامة لدى الإسماعيلية وأهمية دعاتها (الحدود) وهم أصحاب العقل الراجح والنظر الصحيح، الممتد من عقل معصوم، عقل الإمام، روح الدين والمجدد فيه بحسب الدور الذي يقع فيه وبحسب الظروف المكانية والزمانية التي يكون فيها، لا يمكن فهم حقيقة كل هذا إلا بقاعدة عقدية فلسفية ممهدة، منهجها العقل الذي يفكر ويجتهد ليصل إلى الإقرار في مجال الإلهيات إلى العجز عن الوصول إلى حقيقة الإله، فيفسح بذلك المجال أمام الإمام والدعاة الفلاسفة ليعلّموا الناس الحقيقة المستورة عن مداركهم لقصور عقولهم.

ومن جملة ما للعقل معرفته الاستدلال على وجود الإله من حيث الموجودات، ذلك أن الصنعة تدل على الصانع، والحكمة والإتقان في الخلق يدل على وجود خالق مبدع، ولقد اعتمد الإسماعيلية في استدلالهم على وجود الله أسلوب الفلاسفة وعلماء الكلام في الإقرار بأن أول ما يجب على العقل أو النظر: إدراك الوجود الإلهي، وهو إدراك يتم حسب الإسماعيلية بالفطرة، وببرهان العلية

بمختلف أنواعه، العلة الكافية والعلة الغائية، وببرهان الحركة والسكون، والكثرة والوحدة، والنظام والاتساق، وكل هذه براهين استعارها الإسماعيليون من الفلسفة وممن سبقهم من علماء الكلام.

لكن اللافت للنظر في فلسفة الإسماعيلية وفي تسلسل أفكارها أنها لم تتجه إلى الحديث عن التوحيد بعد إثبات الوجود الإلهي، وهو الأمر المعهود لدى فلاسفة الإسلام، خاصة وأن الإسلام هو عقيدة التوحيد، وعلم الكلام هو علم التوحيد، والسر في ذلك يعود إلى أن موقف الإسماعيلية من التوحيد منجر عن موقفهم من الأسماء والصفات وهو موقف متميز رافض أن يكون الله مسمى أو موصوفا؛ لأن أي شيء يحمل اسما أو صفة فهو حادث، ثم يستحيل حسب الإسماعيلية أن يتمكن الإنسان وهو الحادث بلغته المحدودة من أن يعطي اسما أو صفة لمن لا حد الله، لهذا رفض الإسماعيلية أن يطلق على الله أي اسم لأن ذلك يحده ويوقع في التشبيه والتجسيم، ومعلوم أن الإسماعيلية من المغالين في التنزيه. وما يقال على الأسماء والصفات يقال على التوحيد، لأن التوحيد عندهم يدل على جمع ما هو مفرق أو عد ما هو قابل للعد، والله لا متعدد ولا متجزئ فيجمع.

والبديل عن كل هذا الرفض للأسماء والصفات ومن ثم التوحيد هو نقد العقل بالعقل، بمعنى أنه على الإنسان أن يجتهد في معرفة الإله لكن عليه أن يجتهد أكثر في إثبات وبالعقل بأن العقل عاجز عن الوصول إلى معرفة حقيقة الله، هذه الحقيقة مودعة لدى الأنبياء وفي النصوص الشرعية التي لا يعرف حقيقتها إلا الأئمة الوارثين للنبوة.

الهوامش:

[1]- يذهب ابن تيمية إلى أنه من يعتقد بأن مسألة الإمامة هي جوهر المسائل الدينية وأهمها على الإطلاق فهو كافر بإجماع المسلمين سنيهم وشيعيهم، وسنعود إلى هذه المسألة لاحقا /- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406هـ/ 1986م، ج1، ص 75.

[2] - فرهاد دفتري: الحياة الفكرية بين الإسماعيليين: نظرة عامة، ضمن المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، تحقيق وتنسيق فرهاد دفتري، دار الساقي، بيروت، بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2004، ص 141.

- ابن العربي: كتاب اصطلاح الصوفية، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ط01، 1367هـ/1948م.

[3] - القرشي (إدريس عماد الدين): كتاب زهر المعاني ، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1،1411هـ/1991م، ص19. هذا الحديث الذي اعتمده هذا الداعي الإسماعيلي لا أثر له في الصحاح. وهو نص عادة ما ينسب للمأثور من الحديث لامرأة زاهدة عابدة

[4] - المصدر السابق، ص20.

[5] - المصدر السابق، ص 17.

[6] - أكد إخوان الصفا على فكرة كمال الشكل الكروي وأفضليته على سائر الأشكال، لهذا خلق الله العالم كرويا، حيث جاء في رسائلهم قولهم:« اعلم يا أخي أن الباري، جلّ ثناؤه، جعل شكل العالم كريا، لأن هذا الشكل أفضل الأشكال...وهو أيضا أوسعها مساحة، وأسرعها حركة، وأبعدها من الآفات، وأقطاره متساوية، ومركزه في وسطه...وإنما اقتضت الحكمة الإلهية والعناية الربانية أن جعل الباري، جلّ ثناؤه، شكل العالم كريا مستديرا.»

- إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء، تقديم عليوش عبود، موفم للنشر، الجزائر، 1992، ج4، ص ص 422-423.

[7] - القرشي (إدريس عماد الدين): كتاب زهر المعاني، 17.

[8] - المصدر السابق، ص18

[9] - المصدر نفسه، ص18

[10] - المصدر نفسه، ص18

[11] - السجستاني(أبو يعقوب إسحاق) والرفنة(محمد بن سعيد) والشيرازي(هبة الله بن موسى): تحفة المستجيبين، ضمن ثلاث رسائل إسماعيلية، تحقيق عارف تامر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م، ص 10.

[12]- إدريس عماد الدين القرشي: كتاب زهر المعاني، ص ص 20-21.

[13] - السلمي (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص.382.

[14] - ابن العربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ج1، ص 18. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن العربي تعمق كثيرا في مسألة الأسماء والصفات فتحدث عنها في جل أعماله، كما خصها بكتاب فصل فيه أنواع الأسماء والصفات، وميز فيه بين ما يجري مجرى الأعلام من الأسماء وما يجري مجرى النعوت ثم المجرى الصفات، وتحدث عن كيفية التعلق والحقق بها. يمكن الرجوع إلى:- ابن العربي: كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، تحقيق بابلو بينيتو،Editora regional de Murcia,Spain,1996.

[15]- أحمد بن مصطفى العلاوي:مفتاح الشهود في مظاهر الوجود،المطبعة العلاوية بمستغانم،الجزائر، ط1994،03،ص19.

[16] - المصدر السابق، ص 21.

[17] - الكرماني، أحمد حميد الدين: الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحد، ضمن مجموعة رسائل الكرماني، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1403هـ/1983م، ص 19.

[18] - سورة الأنعام، الآية 91. وكذا سورة الحج، الآية 74، وسورة الزمر، الآية 67.

[19] - إدريس عماد الدين القرشي: كتاب زهر المعاني، ص 21.

[20] - سورة الأنعام، الآية 91. وكذا سورة الحج، الآية 74، وسورة الزمر، الآية 67.

[21] - إدريس عماد الدين القرشي: كتاب زهر المعاني، ص 21.

[22] - المصدر نفسه، ص 22.

[23] - المصدر السابق، ص22.

[24] - السجستاني: كتاب إثبات النبوات، ص ص 1-2.

[25]- جعفر بن منصور اليمن: كتاب الكشف، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1404هـ 1984م ص ص 91-92.

[26]- الكرماني (أحمد حميد الدين): الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحد، ضمن مجموعة رسائل الكرماني، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1403هـ-1983م، ص 20.

[27]- الكرماني (أحمد حميد الدين): مجموعة رسائل الكرماني،ص 20.

[28] - المصدر نفسه، ص 21.

[29]- الكرماني (أحمد حميد الدين): الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحد ضمن مجموعة رسائل الكرماني، ص 21.

[30]- المصدر نفسه، ص 21.

[31]- إدريس عماد الدين القرشي: كتاب زهر المعاني، ص 22.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

أ- المصادر:

1. إخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء، تقديم عليوش عبود، موفم للنشر، الجزائر، 1992

2. جعفر بن منصور اليمن: كتاب الكشف، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1404هـ 1984م.

3. السجستاني(أبو يعقوب إسحاق) والرفنة(محمد بن سعيد) والشيرازي(هبة الله بن موسى): ثلاث رسائل إسماعيلية، نحقيق عارف تامر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1403هـ/1983م.

4. السجستاني (أبو يعقوب إسحاق): كتاب إثبات النبوءات، تحقيق وتقديم عارف تامر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1،1996م.

5. القرشي (إدريس عماد الدين): كتاب زهر المعاني 872هـ، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1 ،1411هـ/1991م.

6. الكرماني (أحمد حميد الدين): مجموعة رسائل الكرماني، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1403هـ1983م.

7. النيسابوري، أحمد بن إبراهيم: كتاب إثبات الإمامة، تحقيق وتقديم: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1 ،1984.

ب- المراجع:

1. ابن العربي: كتاب اصطلاح الصوفية، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ط01، 1367هـ/1948م .

2. ابن العربي: كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، تحقيق بابلو بينيتو، de Murciam,Spain, 1996. Editora regional

3. ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406هـ/ 1986م

4. أحمد بن مصطفى العلاوي:مفتاح الشهود في مظاهر الوجود،المطبعة العلاوية بمستغانم،الجزائر، ط03 1994

5. السلمي (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.

6. فرهاد دفتري وآخرون: المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، تحقيق وتنسيق فرهاد دفتري، دار الساقي، بيروت، بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2004.

الحكم الفاطمي
الشرعية السياسية والمرجعية

د. محمد جديــدي

تمهيد

أولا: – جدلية الشرعية والمرجعية.

1– المرجعية بين الديني والسياسي.

ثانيا:– الدعوة الفاطمية.

1– الخلافة الفاطمية.

ثالثا:– الأصل والمرجعية.

الحكم الفاطمي:
الشرعية السياسية والمرجعية

تمهيد:

يحفظ لنا تاريخ الفكر السياسي أن العلاقة التي تحكم الشرعية السياسية والمرجعية هي علاقة تلازم وترابط. ففكرة المرجعية ظلت السند الأكبر لكل محاولة في تولّي السلطة أو التفكير في الوصول إليها سواء عن طريق الاستيلاء على السلطة بالقوّة والعنف، كما هو الحال في الانقلابات أو وفق سبل أكثر تحضرا وسلمية من خلال الانتخابات والمسار الديمقراطي، الذي يراد من ورائه تبريرا ومرجعية للعمل السياسي وللحكم. قد تختلف المرجعية من دينية عقدية، إلى فكرية فلسفية أو إلى إيديولوجية مذهبية أو إلى نزعة اجتماعية سياسية أو إلى موقف أنثروبولوجي عرقي(عصبية أو أممية) أو شيئا آخر، ولكنها تظل على الدوام هي نفسها الفكرة المُبّررة للحكم.

ضمن هذا الطرح تتجلّى فكرة التحالف المستتر بين السياسة والفلسفة، الذي نلمح معالمه المبثوثة وسط دعوات التسويّغ للسلطة القائمة أو لمشروع سلطة آتية. إن جملة من المعتقدات والأفكار التي يرتكز إليها من يرغبون في الحكم، كفيلة حسبهم لحمايتهم من كل طمع مضاد في السلطة. ولذا فلا ينتظر أن يكون مسلكهم محصورا في مجرد الدفاع عن سلطتهم فقط بل يلجأون إلى الدعاية، التي تؤمّن لهم إفحام خصومهم وتقديم صورة ناصعة عن نظامهم بما يجعلهم في مأمن من أولئك الذين يجيزون التمرّد على الحاكم، ويعزّزون موقفهم بالأدلة النصية والحجج العقلية ومن ثم فهم يشرعون للثورة على الحاكم.

وإذا اعتبرنا أن السلطة ظاهرة شرعية فهذا يعني أن «الوصول إلى السلطة يتم بطريقة شرعية وكذا كيفية استخدامها وحدود استعمالها وبدون شك فإن فكرة السلطة تستند إلى مجموعة من المعتقدات التي تسود كل مجتمع سياسي أو

جماعة سياسية، حيث تحدد هذه المعتقدات أسلوب الوصول إلى السلطة، ومن ثم تصبح السلطة شرعية إذا كانت متوافقة مع هذه المعتقدات. ويصبح من يصل إلى السلطة شرعيا إذا ما وصل إليها وفقا للمعتقدات السائدة في المجتمع.»[1] ذلك أن الشرعية السياسية تستوجب مراعاة الانسجام بين قيم المجتمع وتقاليده(السيادة الشعبية) وتشريع السلطة(سيادة الدولة).

ولا يتخيل أن تكتفي جماعة ما أو طبقة من الطبقات أو فرد من الأفراد بالوصول إلى السلطة أو افتكاكها من دون السعي إلى تبرير فعل السعي لتولي الحكم لإضفاء المشروعية وأحقية الحكم وهو ما يجعلنا أمام ظاهرة تثير في أذهاننا جدلية الشرعية والمرجعية في الحكم. وكل شرعية سياسية هي بمثابة زعم وادعاء باحث عن مرجعية للباس ثوب الحقيقة وكأن المرجعية هي الجواب الذي سيخلص كل سلطة قائمة أو ممكنة من سؤال الشرعية.

إن هذه الشرعية قد تختلف باختلاف الظروف وتتحدد وفقا للزمان والمكان وقد عرفت أشكالا مختلفة أصحاب نظرية العقد الاجتماعي) وتعينت بالأصل الملكي أو الوراثي في العصر الحديث (مجتمع الإقطاع) واستقرت فيما بعد لدى الأنظمة السياسية على الاقتراع العام والسلطة الشعبية (بظهور الديمقراطيات الغربية) ورأى بعضهم أنها تتبع فكرة الانتماء إلى الحزب والولاء للعقيدة الأيديولوجية بصفتها مصدر للشرعية السياسية (المنظور الماركسي وفي الدول الشيوعية) وقد تكون الشرعية السياسية في بعض المجتمعات كالعالم الثالث مستمدة من تقاليد وعادات الأسر الحاكمة أو من بعض الأحزاب المسيطرة أو الأحادية أو حتى في الاغتيالات السياسية والانقلابات العسكرية.[2] أي عن طريق العنف والقوّة.

إن السؤال الجوهري المتعلق بالشرعية، ليس منفصلا عما يمكن أن يتبعه من إشكاليات تتعلق بالمسألة الأساسية، أي جدلية الشرعية السياسية بالمرجعية، وخاصة:

- مسألة علاقة المثقف بالسلطة (كيف يمكن النظر بوصفها علاقة تنافر أم تقارب ؟ وهل المثقف الحقيقي هو مثقف السلطة أم المثقف الحـر ؟ أم يمكـن أن تكـون المصلحة العامة والوطنية من القيم التي ينبغي على المثقف بوجه عـام الـدفاع عنها ؟).

- بروز ثنائية السلطة والمعارضة(خصوم الدولة وأنصارها وهل قمع صوت النقد في المعارضة كفيل بتحقيق الاستقرار؟ أما يمكن أن تكون المعارضة مرآة السلطة ؟).

- الحرية والفكر السياسي(هامش الحرية والنقد السياسي بما يتيح فـسح المجـال أمام الحريات الفردية والعامة).

- أزمة الدين والسياسة(أهمية المرجعية الدينية للسياسة أليس الدين عامل تلاحـم اجتماعي أم أن تنوعه يجعل الدولة في خطر ؟)، العلمانيـة وعلاقـة الـسياسة بالدين والثقافة(العلمانية بوصفها ثقافة تتوسط الدين والسياسة وتمنع تصادمهما العلمانية أيضا في كونها إيديولوجيا السياسة لـرفض الـدين وتحـصين الـدين وقداسته من تلاعبات السياسة).

أولا: جدلية الشرعية والمرجعية:

في كل مجتمع مهما كانت طبيعته ونظامه هناك سلطة تعمل على تحقيـق الانسجام بين أعضائه ولذا تبدو السلطة من حيث هي سلطة للتنظيم وتوزيع أدوار التوافق الاجتماعي، ظاهرة طبيعية وظاهرة شرعية بغض النظر عن شـكل هـذه السلطة وكيفية ممارستها لها. فمن حيث المبدأ تكون السلطة مطلوبة لأجل غايـة الانسجام الاجتماعي وتحقيق جملة من الأهداف التي يتعاقد مـن أجلهـا الأفـراد ضمن جماعات أو تكتلات اجتماعية. لكن السؤال المطروح بهذا الخـصوص وإذا كانت السلطة أمرا طبيعيا ومقبولا إلا أنها تثير إشكال الشرعية أي شرعية السلطة وهو ما يحيلنا أيضا إلى إشكال آخر يتفرع عنها يتعلق بالمرجعية وهو ما يعنـي

مرجعية الشرعية في السلطة فمما تستمد هذه الأخيرة شرعيتها ومرجعية شرعيتها ؟

ليست مسألة الشرعية أمرا مستحدثا أو جزءا من الفكر السياسي الحديث ولكنها فكرة مُبطّنة، كانت موجودة في صورة مُضمرة لكل أنواع الحكم التي عرفها الإنسان بصور مختلفة. وقد أظهرنا أفلاطون من خلال محاورة الجمهورية على تصوره للشرعية السياسية التي كان يبحث عنها لجمهوريته المتخيلة، فحاول أن يربطها ربطا وثيقا بالفكر الفلسفي حينما قرن السياسة بالفلسفة أو لنقل الفلسفة بالسياسة من خلال شخصية الحاكم الفيلسوف أو بمعنى أصح الفيلسوف الحاكم.

إن المرجعية، في موقف أفلاطون، تبدو بوضوح في الفلسفة ومن لا يكون فيلسوفا سيكون بمعنى آخر فاقدا للشرعية في الحكم. أما من كان فيلسوفا فقد توفر على شرط أولّي لممارسة السلطة. لذا يُولي أفلاطون في محاورة الجمهورية أهمية خاصة للحاكم وخصاله بحيث « يبدو الكتاب بكامله لائحة مواصفات للحاكم المطلوب، ولأنواع التدريب وأشكاله ومراتبه المتدرجة في سياق بناء الحاكم بالمعنى الحقيقي والكامل. ومفهوم أفلاطون للحاكم، الحقيقي والكامل، يجعله تحديدا في وضعية ((الحاكم الفيلسوف))، بل هو لا يمكن أن يكون إلا كذلك.» (3)

ولم يكن هذا الموقف الأفلاطوني مجرد دعامة نظرية ولكنه كان بمثابة فكر يسعى إلى التطبيق بمحاولة أفلاطون تجسيده في مغامراته مع الملك فيليب وفي أكثر من مناسبة. إن الأمر لا يقتصر على تصور فلسفي منفرد ومعزول مثله أفلاطون ولكنه كان معروفا مع نماذج فلسفية أخرى قبل أفلاطون وبعده، فقد طلب إلى فلاسفة في أكثر من موطن وفي أكثر من مرة بوضع دساتير وسن تشريعات يستند إليها الحكام في آداء مهامهم السياسية. وهكذا كان الحال، مع فيثاغورس وبارمنيدس وبروتاغوراس وفلاسفة آخرين غيرهم في القديم أو الحديث ممن لعبوا دورا أساسيا في إضفاء الشرعية وإعطاء أسس مرجعية لنظام قائم أو العمل

على تقويض أركان حكم قائم بانتقاد مرجعيته أو اتهامه بفقدان الشرعية. ولعل ما أتينا على ذكره عند أفلاطون آنفا في دعوته للحاكم الفيلسوف أو حلمه بحكومة الفلاسفة قد وجد صدى له لدى بعض الحركات الباطنية في الإسلام ومنها الإسماعيلية و« إن متابعة هذه الحركة قد تكشف عن تحقيق هذه الأمنية ولا سيما إذا أخذنا باعتبارنا التصورات التالية:

أولا: محاولة الإسماعيلية الأولى(= في بواكيرها) كسب العناصر الذكية، أو العقلانية، أو الفلسفية.

ثانيا: أهمية دور الدعاة في العهد الفاطمي، ولا سيما القاضي النعمان ت 363هـ، وربما وضعية كهذه، قد تركت بصماتها على بنية الدولة بشكل عام، بحيث تحولت إلى دولة أرستقراطية (دولة الثقافة والمثقف).»(4)

لامناص إذن، عقب هذا الطرح أن نرى تلاحما متينا بين الحكم السياسي من جهة وبين الحكمة الفلسفية من جهة ثانية وهو تلاحم لا يبدو أنه دائما وأبدا في صالح نظام الحكم الراشد بل هو سلاح مزدوج الاتجاه سلبا وإيجابا فهو وإن كان عاملا مساعدا على إذكاء روح التمرد والعصيان في وجه السلطة القائمة بإبراز ضعف مرتكزاتها النظرية وتهافت دعائمها المرجعية بما لا يخدم تصوراتها الخاصة بالشرعية السياسية لأنه يؤسس ويشرع للثورة ويبررها وفي نفس الوقت، ومن جانب إيجابي هذه المرة، يكون نفس هذا التلاحم دور أساسي في تثبيت وتكريس نظام الحكم من خلال تبرير مرجعيته وإضفاء أوجه المصداقية والعقلانية التي هي بحاجة إليها بما يقلص من ظهور المناوئين والخصوم. وفي هذا الإطار تبرز أيضا إشكالية المثقف بالسلطة وهي إحدى الإشكاليات المعقدة في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي لما لها من آثار على نطاقات الفكر والواقع.

فقد لا يكون من السليم دوما ومن منطلق نظري بحت أن تكون حكومة الفلاسفة هي أفضل الحكومات وهي التي سيكون تحقيق الخير والسعادة على يديها فنظرة مثل هذه تجعلنا نعترف بدور طليعي للمثقف لكنه في الغالب يكرس

نظرة أرستقراطية ترد الحكم الذي يرأسه حكما نخبويا أوليغاركيا. ولنا في تاريخ الحكم الفاطمي دليل على هذا التوجه النخبوي وحيث أن عدم تغلغل الدعوة الفاطمية في الأوساط الشعبية هو السبب في اختفاء التشيّع من مصر بعد زوال الدولة الفاطمية التي لم تجد من يدافع عنها حينما تعرضت للخطر الخارجي. بيد أن هذا الأثر السلبي الذي لعب دورا هاما في عدم استمرارية الدعوة الفاطمية من ناحية لم يكن من دون أثر إيجابي من ناحية أخرى حيث أفرزت تلك الدعوة تراثا فكريا مميزا مقارنة بما أنتجته السلطة السنية آنذاك شرقا وغربا وهو تراث لا يزال يتمتع بقيمته وريادته إلى اليوم[5] لما فيه من إشعاع العقل وحرية الفكر الشيء الذي يتطلب النظر إليه لا من موقع الخصوم أو الأنصار ولكن من زاوية موضوعية علمية.

في هذه العلاقة الجدلية بين الشرعية والمرجعية تتبدى لنا ضرورة التبرير التي غالبا ما تكون هاجس السلطة الساعية إلى ضمان التجذّر الكفيل بإعفائها من الفتن والاضطرابات التي عادة ما يكون منشؤها فقدان الشرعية السياسية وانحلال المرجعية. وهو ما يعني أيضا تداخل المرجعية السياسية والدينية التي غالبا ما يكون من الصعب التمييز بينهما أو فصلهما. فالتداخل الحاصل بين السياسي والديني يستوجب تحليل هذه العلاقة الشائكة من منظور علاقة الإسلام بالدولة، كون الإسلام دين يمد الحاكم بالمشروعية ثم إن المشروعية الدينية تصبح شعارا لسياسة الدولة. وهذا التداخل بين الإلهي والدنيوي يتطلب توحدا بين السياسة والدين. ومن هنا ينبغي أن نفهم بأن هذه العلاقة ليست دينية في عمومها بل إن لها طابعها السياسي الخاص والتاريخ الإسلامي لا يمكن أن يفهم فحسب من خلال البعد الديني فعلى العكس نجد الحدود الدينية قد استغلت واستثمرت لإسباغ الشرعية على الحركات السياسية.[6] وهكذا فقد أولت الشريعة بحسب السياسة المهيمنة أو القوة المسيطرة في النظام.

1- المرجعية بين الديني والسياسي.

التاريخ الإسلامي وهو جزء من التاريخ الإنساني الكلي لم يكن بمنأى عن إشكالية الشرعية السياسية والمرجعية بل لعلها واحدة من أبرز الإشكاليات المعقدة في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، وهي معقدة لأنها عرفت تداعيات ونتائج خطيرة على المستويين النظري والعملي وعلى أكثر من صعيد منذ وفاة الرسول ﷺ ولا تزال آثارها تخيّم على المجتمعات الإسلامية إلى اليوم وما الإسلام السياسي، في صورته الحزبية أو الحكومية والفرق المختلفة في شقيها عن الإسلام السنّي أو الشيعي وقراءتها للمجتمعات الإسلامية، اليوم إلا شاهدا على وما نتج عن هذه القراءات من اختلافات تمحورت بالخصوص حول:

- إمكانية الاندماج داخل المجتمع القائم والتعايش معه بعيدا عن لغة العنف وخطابات التشدّد والغلو.
- رفض مسايرة المجتمع القائم وتكفيره والدعوة إلى نظام اجتماعي إسلامي تختلف تصوراته من جماعة لأخرى بحسب تفسير كل واحدة.

فإن أمكن للرسول ﷺ أن يضع أولى لبنات الدولة الإسلامية ببيعتي العقبة الأولى والثانية وكذا من خلال أول ميثاق اعتمد من مواثيق الحكم بوصفه أساسا لدولة الإسلام التي سيصبح فيها المؤمنون برسالتها من رعاياها على اختلاف أجناسهم وألسنتهم وألوانهم، إلا أن هذه الدولة التي قاد الرسول بناءها لم تعرف نفس الاستقرار النسبي الذي كانت عليه أيام عهد الرسول والخلفاء من بعده.

هكذا بدأ تنظيم المجتمع الإسلامي في المدينة بناء على قواعد سياسية تحت قائد واحد هو النبي ﷺ «وبدأ هذا المجتمع السياسي - المجتمع الإسلامي في المدينة- حياته الفعلية وأخذ يؤدي وظائفه، ويحول المبادئ النظرية إلى أعمال، بعد أن استقر في موطنه الجديد، وضم إليه عناصر جديدة، واستكمل حريته وسيادته. فوجدت الدولة الإسلامية الأولى حرية كاملة السيادة، ووضعت المبادئ الأساسية للتشريع الإسلامي، ولم تكن هناك أية وظيفة من وظائف الدولة إلا قامت بها على أسس وقواعد مقررة.»[7] فقد اتضحت معالم هذه الدولة الفتية من

خلال وظائفها الداخلية بتجسيد وضبط علاقة الحاكم بالمحكوم وتنظيم علاقات المحكومين فيما بينهم خاصة في شؤون العدل والتجارة والنظام العام كما قامت هذه الدولة الناشئة بوظائفها الخارجية بحيث عملت على تنظيم الدفاع وحماية الأمن وعقد المعاهدات وإيفاد السفارات وهي جميعها من الوظائف التي ينبغي على كل دولة أن تؤديها في صلاتها بالعالم الخارجي.

بهذا يمكننا القول، أن النبي محمد ﷺ الرسول والقائد في نفس الوقت، قد قدم نموذجا لأصحابه في فن الحكم من خلال ترأسه لأجهزة الدولة التي أقامها بالمدينة لمدة عشر سنوات بحيث «وضع فيها الأسس والدعائم للدولة الإسلامية الكبرى وأوجد الروح التي تسيطر على الحياة السياسية، وأقام النموذج للقدوة والقيادة، فكانت النبوة في نظر التاريخ الإسلامي مرحلة ((تأسيس)).» [8] وقد وجد هذا التأسيس من يرعاه من الخلفاء الذين ساروا على خطى النبي وآثاره فعززوا ومتنوا دعائم بنيان الدولة الإسلامية الشيء الذي أدى إلى ازدهارها واتساع سلطانها بفضل ما حققته الفتوحات من اتساع رقعتها شرقا وغربا.

لقد أمكن للدولة الإسلامية الفتية أن تعيش عهد الفتوحات الكبرى التي توسعت من خلال رقعة هذه الدولة خارج جزيرة العرب باتجاه العراق، الشام، مصر واليمن ثم المغرب وقد كان هذا في القرن الأول الهجري ولم يكن هذا ليحصل من دون آثار على مستوى الفكر والعقيدة وعلى مستوى السياسة. ففي النقطة الأولى أدت الفتوحات إلى مجابهة الآخرين الذين يحملون فكرا وعقائد مخالفة للدين الإسلامي، الشيء الذي توجب معه تطوير صناعة فكرية ممثلة في علم الكلام للدفاع عن العقائد الإيمانية ونصرة الآراء الدينية والمحاججة عنها فيما مقابل النصارى واليهود أصحاب التثليث والتجسيم أو في مقابل الدهرية والمنكرين للألوهية. أما بخصوص النقطة الثانية فقد تفرق المسلمون بعد وفاة الرسول بسبب أزمة الخلافة وأصبحوا شيعا فمنهم السني ومنهم الشيعي ومنهم الخارجي. وتفرعت هذه الشيع إلى فرق وجماعات كل فرقة تدعي الحقيقة والأحقية فيما ترى فكانت الولاءات السياسية متباينة، تحكمها المصالح العقدية

والطائفية الشيء الذي أدى إلى حدوث نزاعات وتشنجات واضطرابات بين مختلف الأسر التي تعاقبت على الحكم من أمويّين، عباسيين فاطميين وغيرهم.

إذن، فالازدهار الذي عرفته الدولة الإسلامية في عهد الخلفاء لم يكن ليعرف ذلك الاستقرار الذي ميّزها على عهد الرسول ﷺ ولم يكن ليخلو من الاضطرابات والصعوبات الناشئة أساسا عن مسألة الحكم. فقد طرحت بوفاة الرسول مسألة الخلافة إشكاليات شتى منها:

- من يحق له أن يكون على رأس قيادة المجتمع الإسلامي ؟
- هل يكون ذلك باتباع طريق الشورى أو ما يشبه اليوم وفي المجتمعات المعاصرة فكرة الانتخاب الديمقراطي ؟
- أم يكون ذلك بطريق التعيّين ؟

وفي كلتا الحالتين تطرح إشكالات جمة تتصل بالأساس بآليات تطبيق هذه الطريقة أو تلك وإمكانية تعديل أو إضافة ما لا يتناسب مع بعض المواقف المذهبية والتأويلات التي صاحبت قراءات الفرق الكلامية والسياسية للنصوص الدينية. ذلك أن المرجعية بالدرجة الأولى دينية وإن أخذت في مرحلة تالية شكلا تعاقديا(قبليا أو اجتماعيا) لكنها في جوهرها دينية حتى وإن تفاعلت بالجانب الدنيوي لتكون نقطة انطلاق الحركات الإسلامية الحديثة والمعاصرة. والخلافة التي كانت أول معضلة حقيقية تعصف بأركان الدولة الإسلامية من الداخل وأحدثت فتنة بين أتباع الدين الواحد ورؤاهم التي تباينت بشأن من له أحقية خلافة النبي على هرم سلطة الدولة الإسلامية.

إن من أهم المسائل الخلافية التي دبت في أوساط المسلمين وأنتجت فتنة في الحكم على مستوى الشرع والحياة على حد سواء نجد: « مسألة الخلافة/ الإمامة، هي أول وأبرز معالم الخلاف بين المسلمين. فأمام جماعة تعتقد أن

الخلافة تجسد نظاما شرعيا بعد النبوة، نجد جماعة أخرى تعتقد بأن مسألة الخلافة غير شرعية فخليفة الشيء، يجب أن يكون من النوع ذاته، بمعنى أن خليفة النبي، يجب أن يكون نبيا. وربما كان لهذا الرأي أثره الفاعل في الانتقال من مفهوم الخليفة إلى أمير المؤمنين زمن عمر بن الخطاب. لكن الجماعة الإسلامية الأخرى، إذ رفضت مفهوم الخلافة والإمارة معا، فإنما أخذت بمفهوم الإمامة، ثم وضعت مبررها العقلي...»[9] الذي نلمس فيه بذور التفكير الفلسفي الذي سيتطور في اتجاه تقوية طروحات الباطنية وتعضيد تأويلاتها المفعمة بالحجج والدلائل الكاشفة لتناقضات خطاب السلطة الرسمي الظاهر والثابت.

لقد تمثل موقف الجماعة الإسلامية الإمامية في التصور المستند إلى جملة من المعطيات والدلائل ومنها:

- الحديث: (...إن الله عزّ وجل مولاي وأنا مولى كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه). هذا الحديث تعتبره الجماعة الإسلامية الإمامية مُسوّغًا في أحقية علي بالإمامة من غيره.

- درجة القرابة بين النبي والإمام علي بحيث تؤول الإمامة لآل البيت.

- يعتبر الإمام علي وزيرا للنبي منذ بداية الدعوة الإسلامية.

- للإمام علي موقع مميز في الحديث النبوي وما الحديث المذكور آنفا إلا جزء من هذا الموقع.

- الإمام علي معروفه بالتقوى والزهد. وهذه من الأوصاف المطلوبة فيمن سيكون إماما وقائدا للمسلمين.[10]

ثانيا: الدعوة الفاطمية:

إن الجانب التاريخي (التأسيسي منه بشكل خاص) مهم جدا في معالجة إشكالية الشرعية السياسية والمرجعية ذلك أن لحظة انبعاث الحركة أو الفعل السياسي هي دوما لحظة مرجعية هي فعل الانتقال من الاعتقاد بصحة المرجعية

نظريا إلى التنفيذ والممارسة وفي خضم هذا الانتقال من النظر إلى التطبيق الفعلي لتلك المرجعية ما يجعلنا نقف على حقيقة المرجعية المعتمدة إن سرا أو علنا.

تجد الفاطمية مرجعيتها في أصلها الشيعي الذي انبثقت منه فهي من فرق الشيعة الكثيرة ونسبها يرجع إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق، لذلك تشتهر بالإسماعيلية. لا يختلف الفاطميون عن إيمان المسلمين كافة بنبوة محمد (ص)، وهم يؤمنون أيضا بوصاية علي بن أبي طالب، وإمامة لابنه الحسن، فالحسين، فزين العابدين، فمحمد الباقر، فجعفر الصادق، فإسماعيل، فابنه محمد بن إسماعيل، فأئمة دور الستر أي: عبد الله بن محمد، فأحمد بن عبد الله، فالحسين بن أحمد، فأئمة الظهور وأوّلهم عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية في بلاد المغرب.[11] الفاطمية، إذن يمكن القول إنها واحدة من الحركات الباطنية في الإسلام وباعتبارها حركة معارضة فقد التزمت السرّية ومبدأ التقية في القول والعمل مخافة الاضطهاد الذي يمكن أن يلحق بها على يد خصومها من السنة والذين بناء على كرههم لها وصفوها بأبشع الأوصاف فعملوا على تشويه صورتها وذمها. والحقيقة ووفقا لبعض المصادر الأخرى من غير الخصوم تبدو الفاطمية في صورة حركة تنويرية، اجتماعية وإصلاحية.[12]

لقد اعتقدت الفاطمية من منظور التشيّع لـ علي وأحقيته بالخلافة وبإمامة أولاده وأحفاده من بعده لأن الإمامة متسلسلة« تنتقل عند الفاطميين من الآباء إلى الأبناء ولا تنتقل من أخ إلى أخ آخر باستثناء الحسن والحسين لبني الإمام علي بن أبي طالب. فالأب ينص على ابنه في حياته. وهذا الإيمان أصل من أصول المذهب الفاطمي في تسلسل الإمامة عندهم، وأن الله سبحانه وتعالى لا يترك العالم بدون إمام ظاهر مكشوف أو باطن مستور تنتقل الإمامة إليه بعد أبيه الإمام من نسل علي بن أبي طالب، وأن الإمام هو حجة الله على عباده، وهاديهم إلى الطريق القويم. ويجب على كل مؤمن أن يتبع هذا الإمام ويعتقد بولايته التي تنتقل من الأب إلى الابن، لأن الولاية هي الأصل الذي يدور عليه موضوع الفرائض.»[13] هذا الاعتقاد الجينالوجي للسلطة التي هي في آن واحد روحية

وزمنية سنده الرئيسي فكرة النسب والأصل وهو بمثابة وراثة يتوارث فيها الآباء والأبناء السلطة والإمامة وتنتقل بينهم بحكم مرجعية الأصل. ولعلنا نستشف هذا الأصل حتى من منظور اشتقاقي للفظ الفاطميين الذي يعود حسب البعض إلى فاطمة الزهراء وعلي بن أبي طالب.[14] فكيف برزت إلى الوجود الخلافة الفاطمية؟

1- الخلافة الفاطمية.

من المعروف تاريخيا أن قيام الدولة الفاطمية كان منشؤه في بلاد المغرب[15] ثم انتقل بعد ذلك إلى بلاد المشرق. تبدأ الخلافة الفاطمية مغربا مع دك عبد الله الشيعي آخر حصون الأغالبة ودخل رقادة سنة 296هـ. وحينما استتب له الأمر اتجه إلى سلجلماسة غربا ليفك أسر عبيد الله المهدي سنة 297هـ. الذي لقب أمير "المؤمنين" ومن ثم اتجه شرقا عبر المغرب الأوسط إلى المهدية التي بناها وتوفي بها سنة 322هـ. فخلفه ولده محمد (أبو القاسم) المُلّقب بـ (القائم بأمر الله) الذي لم يفلح بدخول مصر بعد انهزام جيشه وعودته إلى بلاد المغرب وتوفي سنة 334هـ. وتولّى ابنه الخلافة من بعده أبو الطاهر اسماعيل الملقب بالمنصور بنصر الله الذي جابه ثورة أبا يزيد المعروفة بثورة "صاحب الحمار" وأمكنه القضاء عليها وتوفي المنصور بنصر الله بعد سبع سنوات من توليه الخلافة (341هـ.) فخلفه ابنه معد المشهور بـ المعز لدين الله وكان عمره أربع وعشرين سنة وكان قد كلف القائد جوهر الصقلي بالتوجه على رأس جيش كبير إلى أقاصي المغرب فكان أن أعاد فتح المدن والقرى ومنها تاهرت، أفكان، فاس، سجلماسة وبعد أن أنهى مهمته عاد إلى المهدية. وبعد أن استتب الأمن وخفت حدة الاضطرابات ببلاد المغرب نسبيا عاود الفاطميون تنظيم حملتهم الثالثة على مصر التي أمكنهم دخولها على رأس جيش قوامه مائة ألف مقاتل تحت قيادة جوهر الصقلي وكان ذلك سنة 358هـ. وبهذا ستنتقل الخلافة الفاطمية إلى مصر وبلاد المشرق وتتخذ من القاهرة عاصمة لها ومركزا لخلافتها بعد أن كانت المنصورية في المغرب والتي كان قد بناها المنصور بنصر الله. وبعد وفاة المعز

لدين الله تسلم من بعده ابنه أبو المنصور نزار الملقب بالعزيز بالله شؤون الحكم إلى غاية وفاته سنة 386هـ. أين خلفه ولده أبو علي منصور بن العزيز بالله ولقب بالحاكم بأمر الله وسنه لم يتعد إثنى عشر سنة وفي فترة حكمه اتخذ جملة من الإجراءات الإدارية والتدابير بحق أهل الذمة من اليهود والنصارى وتدابير بحق النساء عدت من غرائب الأمور، ويحتمل أن اختفاءه المعلن وهو بمثابة موته كان بفعل مؤامرة كانت دبرتها أخته "ست الملك" التي أعلنت عن تولي أبي الحسن علي ابن شقيقها إدارة أمور الخلافة وسمي بالظاهر لإعزاز دين الله وكان ذلك سنة 411هـ.

وبوفاة هذا الأخير نصب أبو تميم معد الخلافة ولُقّب بالمستنصر بالله في 427هـ. وقد استلم زمام الأمور وهو صغير السن حوالي سبع سنين فكانت والدته تدير الحكم التي لعبت دورا هاما في فترة حكمه التي دامت حوالي ستين سنة. وبعد وفاته عام 487هـ. استخلفه ابنه البكر أبو القاسم أحمد ولُقّب بـ "المستعلي بالله" واستمر حكمه إلى سنة 495هـ. حيث بوفاته عين أبو علي منصور بن المستعلي بالله أبي القاسم أحمد خليفة في 495هـ. وهو لا يزال في سن الخامسة من عمره وتلقب بالأمر بأحكام الله غير أنه قتل واستلم الحكم من بعده أبو الميمون عبد المجيد بن الأمير الملقب بـ الحافظ لدين الله. الذي أوصى بالخلافة قبل وفاته إلى ابنه أبي منصور بن الحافظ وحيث بويع خليفة سنة 455هـ. ولقب بـ "الظافر بأمر الله" ولم يدم حكمه فترة طويلة حيث قتل سنة 449هـ. وخلفه من بعده ابنه عيسى الذي سمّي بـ "الفائز بأمر الله" وعند موت هذا الأخير سنة 555هـ. بويع ابن عم الخليفة الفائز بنصر الله بالخلافة وتلقب بـ "العاضد لدين الله"، وقد استمر حكمه إلى غاية وفاته سنة567هـ. حيث عرفت الخلافة الفاطمية بموته نهايتها فاسحة المجال أمام دولة الأيوبيين.(16) وهكذا فقرابة ما يزيد عن مائتي سنة من تاريخ الخلافة الفاطمية يمكن أن نقرأ جزءا من تاريخ أشمل للدولة الإسلامية، مختلفا في نموذجه، حافلا بالأحداث

والوقائع، بما يحفز على فحص مساره وخلفيات الوقائع وآثارها على صعيد الفكر والسياسة والتاريخ.

تبدو لنا ظاهرة الدعوة الفاطمية في التاريخ الإسلامي نموذجا حقيقيا وعينة لعلاقة الشرعية السياسية والمرجعية، فقد جاءت المحاولة الفاطمية كتتويج لطموح سياسي مؤسس أو مبرر بشرعية لم يكتب لها أن تتجسد إلا مع الدعوة الفاطمية وكأن الحركات الشيعية التي نشأت منذ بروز أزمة الخلافة ومناداة الشيعة بأحقية علي وأبنائه وأحفاده من بعدهم بالخلافة، كان يتوجب عليها أن تنتظر القرون الثلاث الأولى لكي تتمكن من تحقيق مطلبها. فقد «مثل قيام خلافة فاطمية نجاحا عظيما ليس للإسماعيليّين، الذين أصبح لديهم دولة هامة لأول مرة تحت قيادة إمامهم، فحسب، بل ولمجمل الحركة الشيعية أيضا. فمنذ زمن علي(بن أبي طالب) لم تشهد الشيعة تولي علوي من أهل البيت لمنصب القيادة الفعلية لدولة إسلامية هامة. ولذلك، فقد آذن الانتصار الفاطمي بإنجاز مثال شيعي طال انتظاره، إذ سبق له أن أحبط وتأجلّ بالعديد من الهزائم والنكسات لمدة تجاوزت القرنين من الزمن.»[17] ومع نجاح تجربة الفاطميين ستتحقق لأصحابها جملة من الأمور ومنها:

1- التمتع بحرية ممارسة عقيدتهم بشكل علني ضمن نطاق الدولة التي أقاموها بعيدا عن كل تخوف من الاضطهاد الذي اضطرهم إلى التخفي والإضمار.

2- التعمق في تطوير مسائل التجربة الفاطمية بما يتيح لهم وضع تشريع يحكم الدولة ويكون بمثابة مذهب خاص على شاكلة المذاهب الأخرى.

3- التوسع الذي كان مطمح الدعوة الفاطمية وهو ما ينسجم مع عالمية دعوى الفاطميين لذلك شرعوا في التوسع شرقا بدءا بمصر.

4- على الرغم من بساطة الدولة الفاطمية الناشئة في شمال إفريقيا إلا أنها طورت أساليبها ونظمها ومؤسساتها القضائية والإدارية والمالية والعسكرية خلال استقرارها بمصر.

5- عدا بعض الحالات الإستثنائية فقد تميزت فترة الحكم الفاطمي بمرونة التعامل والتسامح مع الجماعات الدينية والإثنية الأخرى أو يمكن القول إن السياسة التي اتبعتها القيادات الفاطمية في إسناد مثلا منصب قاضي القضاة إلى فقيه سني قد أدت إلى فاعلية نظامها الإداري. حقيقة ومن منظور ثقافي فإن «درجة عظيمة من التسامح كانت موجودة في مصر، ولو أنها أقل مما كانت في العصر الذهبي للفاطميين، ولكن مصر كان ينظر إليها بعين الشك باعتبارها دارا للإلحاد، وأنواع الشعوذة التي لا تمت بسبب للفلسفة.»(18)

ولكن هذا لم يكن من دون نتائج سلبية على الدولة الفاطمية ذلك أن «سياسة الفاطميين الإثنية الليبرالية في استخدام البربر والأتراك والسودانيين والديالمة والعرب أدت إلى تنافس وتحزب في الجيش والإدارة لم يكن بالإمكان تذليلها، مما وفّرَ بالنتيجة سببا رئيسيا للقلاقل والاضطراب في مصر الفاطمية.»(19)

إن جزءا من عدم الاستقرار الذي عرفته الدولة الفاطمية مرده إلى توجيه الحكام الفاطميين أنظارهم صوب المشرق لتوسيع سلطانهم ورد الاعتبار لحركتهم بينما بقي المغرب نقطة انطلاق لدعوتهم هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فقد ظلت دعوتهم حبيسة النخبة أو الطبقة العليا من المجتمع ولم تتغلغل في الأوساط الشعبية وهو ما يفسر زوال دعوتهم بزوال دولتهم. يضاف إلى هذا أن القبائل البربرية في المغرب ثاروا مرات ومرات على الدولة الفاطمية التي أرادت حملهم على اعتناق الآراء الشيعية قهرا. وهكذا، فتارة كانوا يوالون الفاطميين وتارة أخرى يوالون أعداءهم من العباسيين. ويمكن أن نضيف إلى هذا أن من أسباب تقهقر الدولة الفاطمية وإضعاف سيادتها« تدخل النساء في شؤون الخلافة، وتعيين الوزراء وإقالتهم، مع طغيان هؤلاء على شؤون الحكم، وحجرهم على الخلفاء، وتولية من يتوافق وسياستهم من الخلفاء، صغار السن، وغير الأصحاء أحيانا.»(20) من هذه العوامل الداخلية، كعلاقة أفراد أسر الفاطمية في علاقاتهم ببعضهم، وتدخل النساء في شؤون الحكم، وصراعات النفوذ العائلي. وكذا العوامل

الخارجية ومنها صلة الحكم الفاطمي بالمحكومين من القبائل التي خضعت لسلطانهم في المغرب والمشرق وما ميزها من علاقات التوتر والتشنج في الكثير من المرات. نتيجة كل هذا، لم يكتب للتجربة الفاطمية، بوصفها تجربة مميزة للمعارضة[21] في التاريخ الإسلامي، أن تعيش أكثر من قرن ونصف وهي فترة ليست بالطويلة نسبيا مقارنة بتجارب أخرى داخل التاريخ الإسلامي.

لم يكن أهل المغرب بعيدين عن المذاهب الإسلامية والتيارات الفكرية التي كانت منتشرة في المشرق وكان اعتناقهم لها أشبه ما يكون بالطيش والتسرع على حد وصف ياقوت الحموي وحيث أنهم «والوا عدة اتجاهات سنية وشيعية، وناصروا عدة دول، فكانوا خوارج وإباضية وصفرية في عهد ولاية عبد الله بن الحبحاب، وبلغ عدد الثائرين على عمر بن حفص عامل المنصور إلى 40 ألف صفري، و25 ألف إباضي، كما كانوا شيعة زيدية مع الأدارسة، وشيعة فاطمية مع الفاطميين في أول عهد دولة بني زيري الصنهاجيين، التي منها المعز بن باديس، أول من حمل الناس بإفريقيا على مذهب مالك، كما كانوا في عهد العباسيين على مذهب أبي حنيفة، ويلاحظ القاضي عياض أن مذهب أبي حنيفة ظل في المغرب إلى أقرب سنة 400 هـ. ثم انقطع عنها، وكان للمعز بن باديس أثر كبير في نشر مذهب مالك بعد رجوعه عن المذهب الشيعي والدعوة للعباسيين.»[22]

ثالثا: الأصل والمرجعية.

سبق وأن اشرنا إلى أن الإمامة بالنسبة للفاطميين تنتقل من الآباء إلى الأبناء بطريقة وراثية وهي الطريقة نفسها التي كانت عليها الخلافة الأموية والعباسية حيث تنتقل الخلافة بين أفراد العائلة الواحدة التي يكون فيها النسب والأصل (عنصر القرابة الدموية) هو شرط تولي السلطة بين أفراد العائلة الواحدة وهو ما يسمى بمبدأ الوراثة ولا يزال هذا النظام من حيث هو نظام للحكم بعيدا عن مرجعياته وخلفياته العقائدية والفكرية سائدا إلى اليوم في بعض الدول سواء

أكان مملكات أو إمارات وربما امتد ذلك وفي قاموس السياسيين المعاصرين من خلال بعض الممارسات السياسية إلى الجمهوريات وهو في الحقيقة أمر غريب ويخالف التشريع والقوانين الجمهورية.

كان الفاطميون، وبناء على موقفهم العقدي المبني على التأويل، يرون أن الإمام يعين وبالتالي فالأب يعين أحد أبناء من الذكور ليخلفه عندما يوشك أن يموت أو عندما يحيك به خطر ما فيوصي بالإمامة لابنه من بعده وهكذا تتسلسل الإمامة في نسل الفاطميين الذين يعودون بنسبهم إلى فاطمة وعلي بن أبي طالب. فقد«اتبع الفاطميون، في انتقال الخلافة[الإمامة] من خليفة إلى آخر، مبدأ الوراثة، كما كان سائدا من قبل، في العصرين الأموي والعباسي. وأعتقد أن مسرد هذه السياسة إلى اعتقادهم بأن الله تعالى: اصطفى الخليفة بعلم التأويل، وأن هذه الصفة تنتقل منه إلى ولده بطريق الميلاد الطبيعي، وإلى آرائهم السياسية (اسماعيلية) التي تقول بظهور رجل (المهدي)، من نسل فاطمة الزهراء يستعيد الحكم من العباسيّين، فكان الخليفة إذا ما شعر بدنو أجله يسمّي ولي عهده، على أن تؤخذ له البيعة من جديد الجامع بعد وفاة الخليفة، وقد يضطر الخليفة الجديد (الولد) أحيانا إلى عدم الإعلان عن وفاة الخليفة السابق(الوالد)، مخافة القضاء على خلافته، وهو ما حدث للمعز لدين الله... »[23] وكذلك للعزيز بالله حينما ستر موت أبيه المعز لدين الله سنة 365هـ.

الهوامش:

(1) د. محمد نصر مهنا، في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999م.، ص.327.

(2) د. محمد نصر مهنا، في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، ص. ص.327. 328.

(3) د. محمد شفيق شيا، الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون والفارابي، دراسات عربية، (مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية تصدر عن دار الطليعة - بيروت)، السنة الحادية والعشرون، العدد رقم 7، آيار (ماي)1985، ص. 36.

(4) د. علي نوح، الإسماعيلية بين خصومها وأنصارها، دار التوحيدي للنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 2000 م. ص. 122.

(5) د. علي نوح، الإسماعيلية بين خصومها وأنصارها، ص.122.

(6) بسام طيبي، تجديد دور الإسلام في التطور السياسي والاجتماعي للشرق الأوسط، الفكر العربي المعاصر(مجلة فكرية مستقلة تصدر شهريا عن مركز الإنماء القومي، بيروت) العدد 39(آيار- حزيران 1986)، ص.34.

(7) د. محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.، ص. 23.

(8) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(9) د. علي نوح، الإسماعيلية بين خصومها وأنصارها، ص.62.

(10) المرجع نفسه، ص.62.

(11) د. إبراهيم رزق الله أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، الطبعة الأولى، 1997م. ص.15.

(12) د. علي نوح، الإسماعيلية بين أنصارها وخصومها، ص. ص.48 .49.

(13) المرجع نفسه، ص.16.

(14) هذه المسألة شائكة ومعقدة وحولها خلاف كبير بين المؤرخين والدارسين وهذا النسب الذي يعود به البعض إلى فاطمة يرى البعض الآخر أنه بحاجة على أدلة تثبته وهي غير متوفرة ويذهب هؤلاء في تحديد نسب الفاطميين إلى المهدي أبي محمد عبيد الله بن عبد

الله بن ميمون بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وهذا النسب وإن أيده كل من أقرّ بولاية هذا الإمام إلا أنه يوجد من شكك في نسبه فجعله يهوديا والواقع أن نسب الفاطميين لم يحصل بشأنه إجماع وهو يخضع في كثير من النصوص إلى كتابات وقراءات مذهبية تحيد عن الموضوعية.

(15) هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الفاطمية هي مرحلة للحركة الإسماعيلية أو صيغة من صيغها. أما عن بداية الإسماعيلية فيعود به البعض إلى البصرة موطن الإسماعيلية كحركة معارضة للسلطة القائمة وهناك تشكلت هويتها المستقلة عن الحركات الأخرى المعارضة كالمعتزلة. راجع بهذا الخصوص:

- د. علي نوح، الإسماعيلية بين خصومها وأنصارها، ص. ص. 112.113.

(16) د. ابراهيم رزق الله أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، ص. ص. 22-56.

(17) د. فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين، ترجمة، سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 2001 م.، ص.119.

(18) د. محمد ابراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997م.، ص.94.

(19) د. فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين، ص.123.

(20) د. ابراهيم رزق الله أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، ص.112.

(21) إن المطلع والدارس للتاريخ يكتشف نوع الصراع بين إسلام سني وإسلام شيعي يكتشف مع هذا الصراع أيضا أن الإسلام السني قد وظف كإيديولوجيا تزود الحكام بالشرعية أما الإسلام الشيعي فيصنف بكونه معارضة تقليدية. وحتى إلى اليوم يعتبر الانبعاث الإسلامي عامل مهما في عدم الاستقرار حتى بالنسبة للدول التي تستند إلى الشرعية السياسية الدينية.

- بسام طيبي، تجديد دور الإسلام في التطور السياسي والاجتماعي للشرق الأوسط، الفكر العربي المعاصر(مجلة فكرية مستقلة تصدر شهريا عن مركز الإنماء القومي، بيروت) العدد 39(آيار- حزيران 1986)، ص. 37.

(22) د. محمد ابراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، ص.87.

(23) د. ابراهيم رزق الله أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، ص. ص. 112. 113.

قائمة المراجــع

1- الكتب:

(1) د. محمد نصر مهنا، في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999م.

(2) د. علي نوح، الإسماعيلية بين خصومها وأنصارها، دار التوحيدي للنشر، سوريا، الطبعــة الأولى، 2000م.

(3) د. محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، دار النهــضة العربيــة للطباعــة والنشر، بيروت، 1982م.

(4) د. إبراهيم رزق الله أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، الشركة العالميــة للكتــاب، لبنــان، الطبعة الأولى، 1997م.

(5) د. فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين، ترجمة، سيف الدين القــصير، دار المــدى للثقافة والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، 2001م.

(6) د. محمد ابراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأنــدلس، دار الجيــل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1997م.

2- الدوريات:

1- دراسات عربية، (مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية تصدر عن دار الطليعة - بيروت)، السنة الحادية والعشرون، العدد رقم 7، آيار (ماي) 1985م.

2- الفكر العربي المعاصر(مجلة فكرية مستقلة تصدر شهريا عــن مركــز الإنمــاء القــومي، بيروت) العدد 39(آيار- حزيران) 1986م.

المذهب الإسماعيلي والقيادات الدينية والعسكرية الكتامية في المرحلة المغربية

د. بوبة مجاني

مقدمة

أولا: المنطلقات الدعوية والقيادات الكتامية

ثانيا: المذهب الإسماعيلي والقيادات العسكرية الكتامية

المذهب الإسماعيلي والقيادات الكتامية الدينية و العسكرية في المرحلة المغربية

مقدمة:

الحدود في المذهب الإسماعيلي نوعان : حدود سياسية وحدود مذهبية أو دينية وهذا النوع الأخير هو الذي عمل التنظيم الدعوي على تحقيقه منذ القرن الثاني الهجري عندما قسموا العالم إلى اثنتي عشرة جزيرة كل جزيرة يرأسها حجة، وهم القادة المركزين للمذهب في الأكوار أو الولايات الدينية ، وتعني في التنظير الدعوي الشخصية التي تلي الإمام مباشرة في دور الستر[1]. وكان الدعاة في مرحلة الدعوة يعملون من أجل أن تصبح الأكوار الدينية مشمولة بسلطة الإمام السياسية وهذا لن يتحقق إلا بتأسيس إمامة تحكم العالم من قلبه، من العراق.

إن الدولة عند الإسماعيلية في طور الظهور يرأسها الإمام إمام الزمان وفي طور الانتظار يرأسها الإمام المنتظر الذي يسوس و يحكم كل البشرية عند ظهوره[2]. وهذا ما حققه التنظيم الدعوي في بلاد المغرب، الذي استطاع أن يجعل من جزيرة المغرب الدينية قاعدة للحكم انطلقت منها الخلافة للسيطرة على المشرق.

أولا- المنطلقات الدعوية و القيادات الكتامية:

إن الجهاد في المذهب الإسماعيلي ركن من الأركان السبعة التي بني عليها الإسـلام وهي: الولاية والجهاد والشهادة والحج والصوم والزكاة والصلاة.

لهذا ظل الأئمة والتنظيم الدوي يعملون من أجل استعادة حق آل البيت المغصوب وهو الإمامة. ونشط الدعاة لجمع الأنصار حول الإمام والهجرة إليه ليجاهدوا تحت رايته وهو ما تبينه الرسالة التي بعث بها الإمام القائم بأمر إلى أهل اليمن يذكرهم فيها بوجوب اتباع مسلك الأئمة واقتفاء آثارهم والجهاد معهم في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، مبينا لهم الأوضاع التي آل إليها المسلمون بسبب الحكام الجائرين لذلك وجب عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لإعادة الأمور إلى نصابها، بمحاربة من عطلوا العمل بالشريعة، كما وعدهم فيها بالرخاء والعدل ورفع الجور والظلم.(3)

إن القائم في هذه الرسالة دعا أتباع المذهب في كل الولايات الدينية إلى الهجرة إلى دار الهجرة، مدينة المهدية التي بناها له الخليفة الأول عبيد الله المهدي ليجاهدوا معه وتحت رايته حكام الجور.(4)

كان أول من دخل من دعاة الإسماعيلية إلى بلاد المغرب للترويج للمذهب، أبو سفيان والحلواني، كلفا بتهيئة الأذهان والنفوس لتقبل تعاليم المذهب ومبادئه، إلى أن يحين زمن نشر هذه التعاليم وأساسها أحقية آل البيت في الإمامة. لينتقل بعد ذلك إلى العمل العسكري ،بتأسيس إمامة شيعية وهو ما كلف به أبا عبد الله الداعي سنة280 هـ/ 893 م.

لقد عول الداعي عند دخوله بلاد المغرب على تأسيس الدولة التي خطط لها الجهاز الدعوي والأئمة في المشرق. والقاعدة القبلية التي اختيرت لإقامة هذه الدولة هي قبيلة جيملة الكتامية لكونها من القبائل التي تتميز بالبأس والشدة والأموال فالحجاج الذين رافقوا أبا عبد الله من مكة إلى بلادهم كان من بينهم جيمليان هما: موسى وحريث(5). أما الذي استقبل الداعي عند وصوله ونزل عنده فهو أبو عبد الله علي بن حمدون بن سماك الجذامي الأندلسي الذي تربطه علاقة مصاهرة مع ذات القبيلة فزوجته كانت إحدى بناتها(6) ويعتقد أن رئاسة الدعوة في المغرب آلت إليه بعد موت الحلواني وأبي سفيان إلى أن قدم أبو عبد الله

الداعي[7]. وكما كان لجيملة السبق في اعتناق المذهب واحتضان دعاته، كان لها السبق كذلك في حمل السلاح للتمكين للمذهب. فالداعي استقر عند فرع من فروعها وهم بنو سكتان وكانت جيملة هي النواة التي كونت الجهاز العسكري الفاطمي في بلاد المغرب وعليها عول التنظيم في تحقيق أهدافه وقرينة ذلك ما جاء على لسان أحد الشعراء الشيعة الذين عاصروا الدعوة فقال:

من جيجل ينقض جيش ذو لجب   أمضى من الجمر إذا التهب[8]

لقد اختيرت جيملة لأنها تتوفر على عوامل النجاح، فأراضيها تصلح للعمل الدعوي كما تصلح للعمل العسكري بسبب طبيعتها الجبلية الوعرة. كما أنها تقع على طرف بلاد إفريقية فهي بعيدة عن قلب الإمارة الأغلبية وفي ذات الوقت تقع على طرفها ومن القرب منها وهو ما يجعلها صالحة كقاعدة انطلاق نحو القلب. هذا إلى جانب ما تتوفر عليه من ثروات اقتصادية تساعد على تجهيز الجيش.

إضافة إلى ذلك يعد المغرب الأوسط أرضا لقبيلة زناتة التي دانت بالمذهب الخارجي أو التي والت الأمويين في الأندلس في المنطقة الممتدة ما بين تيهرت وتلمسان. إلى جانب ذلك تميزت أرض زناتة بكثرة الحصون في المنطقة الممتدة ما بين الأوراس شرقا وتيهرت غربا وهي الحصون التي ورث المسلمون عددا منها عن البيزنطيين إضافة إلى ما تم إنشاؤه في عهد الولاة والإمارات المستقلة.

لقد عرفت قبيلة زناتة بامتلاكها السلاح وركوبها الخيل فهي عناصر بدوية محاربة ملكت كذلك العداء للمذهب الإسماعيلي بسبب موالاتها لمذاهب وقوى سياسية معادية لذات المذهب.

وظلت زناتة تعادي الشيعة الإسماعيلية في بلاد المغرب وترفض سلطتهم مما دفع بالخلافة الفاطمية إلى إرسال الحملات والجيوش طيلة حكمها لبلاد المغرب. فلقد غزاها القائم بأمر الله ولي عهد الإمام المهدي سنة 315هـ/927م[9] أسس بها قاعدة عسكرية لمراقبة قبيلة زناتة واحكام قبضته عليها، وهي مدينة المحمدية أو المسيلة واختار موقعها على أرض القبائل التي دانت بالمذهب

الخارجي الاباضي النكاري مذهب صاحب الحمار أبو يزيد مخلد بن كيداد الذي أعلن الثورة على الخلافة في المهدية سنوات قليلة بعد بناء هذه القاعدة .

لم تستطع هذه القاعة أن تلجم قبيلة زناتة لهذا دعمها الخلفة الفاطمي بقلعة في قلب بـلاد صنـهاجة الشمـال المجاورة لأراضي قبيلة زنـاتة، وهي مدينة أشيـر وهذا سنة 323 هـ/935 م[10]

إن هذا التركيز على قبيلة زناتة يعود إلى مجاورتها إلى أرض قبيلة كتامة التي عولت الدعوة على مناصرتها، والناظر في الأخبار التي وردت عند مؤرخ الخلافة الفاطمية وفقيهها القاضي النعمان بن محمد يرى أن هذا الاختيار يعود إلى طبيعة المجتمع القبلية والفراغ السياسي والإداري الذي تعيشه هذه المنطقة، فلم تكن تتبع أية سلطة من السلط التي كانت تحكم بلاد المغرب وتبعيتهاإلى الدولة الأغلبيةكانت تبعية اسمية فقط ففي كل أمرهم كانوا يعودون إلى مشائخهم[11].

كما أن موقع بلاد كتامة على طرف بلاد إفريقية واتساع رقعتها الجغرافية التي قدرها الوفد الذي رافق الداعي أثناء قدومه مع الحجاج الكتاميين إلى بلاد المغرب بمسافة خمسة أيام طولا في ثلاثة أيام عرضا[12]، وهو ما يساعد على العمل الدعوي والعسكري في ذات الوقت حيث يمنح القدرة على التحرك والتخطيط.

كما أن النظام القبلي والصراع بين القبائل المشكلة للعصبية الكتامية كان من بين مرتكزات الداعي في اختياره كتامة للعمل الدعوي والعسكري إلى جانب ذلك عول على كثرة ما تملكه من خيل وسلاح[13] وهو ما كانت تتطلبه المهمة التي كلف الداعي بتنفيذها وهو الانتقال إلى العمل الدعوي بعد أن تم نشر المذهب بحجم يسمح بهذا الانتقال.

غير أن هذا لا يعني أن تلقين المذهبي للأتباع قد توقف بل ظل مستمرا بالتوازي مع العمليات العسكرية وظل نشاطا أساسيا طيلة المرحلة المغربية من

حياة الخلافة الفاطمية، لأن الهدف لم يكن تأسيس سلطة في بلاد المغرب بل إقامة خلافة في العراق بعد إسقاط الخلافة العباسية.

ولكي يشحن الداعي الكتاميين بحب المذهب والتفاني في خدمته عمل على ربط كتامة بالمذهب ربطا روحيا فعندما قرب من موقف إيكجان قال لمرافقيه أن المكان سمي بفج الأخيار بهم، كما أن كتامة ربطها بالكتمان وهو مسلك الأئمة ودعاتهم وأتباعهم تجنبا لعيون السلطة العباسية التي ظلت تلاحقهم.

والملاحظ أن الداعي عندما قدم إلى بلاد المغرب لم يحمل معه أموالا بل كانت كتامة هي التي تنفق على الدعوة والجيش فعندما نزل بإيكجان كان الذي يتولى النفقة عليه وعلى من يأتي إليه من المناطق الأخرى لأخذ عنه تعاليم المذهب هم بنو سكتان(14).

عندما أرسل الداعي أبا عبد الله من طرف الإمام المقيم بسلمية إلى اليمن ليتدرب على يدي رئيس التنظيم الدعوي ابن حوشب أو منصور اليمن، ظل يتدرب على يديه سنة كاملة(15)وهي المدة التي حددها له الإمام، على العمل العسكري والإداري استعدادا لتسيير شئون الخلافة التي ستؤسس في بلاد المغرب. فظل ملازما له يشهد مجالسه ويخرج معه في غزواته (16) إلى أن حان وقت خروجه إلى بلاد المغرب سنة 280 هـ.

لقد أقام الداعي مع ابن حوشب في دار الهجرة التي اتخذها بعدن لاعة، وهي الدار التي كانت مقرا للجيش و الدعوة، وهو التقليد الذي سيلتزم به الداعي عندما يأتي إلى بلاد المغرب ليترأس التنظيم الدعوي به ويعمل على تأسيس سلطة للإمام.

إن الداعي بعد أن كثرت الأموال في يده مما كان يغنمه في حروبه ضد القبائل الكتامية التي عارضت المذهب في البداية، وكذلك الأموال التي كان يدفعها الأتباع أو ما يسمى بالضرائب المذهبية أقدم على اتخاذ قاعدة لدولته سماها بدار الهجرة وهذا حوالي سنة 289 هـ وهي قاعدة تازروت(17). وعندما حاصرته

القبائل الكتامية بها لم يكن يملك من السلاح شيء فقام أبو عبد الله الأندلسي بتجهيز الجيش مما تمتلكه قبيلة غشمان التي احتضنته في قاعدتها تازروت ومن ناصره من بني سكتان. فأعطت هذه القبائل ما كانت تمتلكه من مال وسلاح وكراع، فحملوا من كان يحسن ركوب الخيل، وأعطوا العدة لمن لا عدة له وفرقوا ما يملكون على بعضهم البعض فأصبح الجيش مجهزا وبلغ عدده سبع مائة فارس وألفي راجل[18].

ولأن الأتباع كانوا معتنقين للمذهب عن صدق وإيمان أنفقوا أموالهم على الدعوة، نساء ورجالا وقرينة ذلك إحدى النساء الكتاميات أخرجت من مالها وأنفقته على جيش أبي عبد الله مثل امرأة يحي بن يوسف الأجاني المعروف بالأصم وهو من الذين تشيعوا على يد الحلواني[19] لقد كانت تازروت دار هجرة مؤقتة لكي يبعد الداعي شبح الانقسام الذي كان يهدد القبيلة التي ناصرته وهي جيملة وعندما ابتعد هذا الشبح عاد إلى إيكجان وبني سكتان بتوحد جيملة والتفافها حوله فاتخذ من إيكجان دار هجرة.

لقد بادر الداعي بعد عودته إلى إيكجان بإنشاء ديوان للجند من كتامة وعندما بدأت المواجهة مع جيش الأغالبة أصبح يحشد الجند بغير ديوان أي أنه أصبح يعتمد على المتطوعة، فكان يكتب إلى رؤساء القبائل التابعة له فيحشدون من يليهم رغبة في القتال والدفاع عن المذهب وكان الكتاب الذي يوجه به إلى القبائل لا يكتب فيه أكثر من: "إن الموعد يوم كذا في موضع كذا "[20].

إلى جانب العمل العسكري كان الداعي يبعث بالدعاة إلى مختلف القبائل، وكان يجلس هو بنفسه إلى الأتباع لتعليمهم تعاليم المذهب الذي يروج له[21] كسبا لمزيد من الأتباع. لا مراء في أن الفاطميين لم يتخذوا في بلاد كتامة قاعدة حكم دائمة بل ما أنشئوه هو دار هجرة استعدادا للانتقال إلى قاعدة الحكم الدائمة التي يأملون إنشائها بالمشرق فالمرحلة المغربية من حياة الخلافة الفاطمية هي مرحلة

انتقالية من فترة الدعوة ونشر تعاليم المذهب ثم العمل العسكري إلى تأسيس قاعدة حكم بعد إسقاط الخلافة العباسية في العراق.

لقد أقدم الداعي على اتخاذ دار هجرة للإمام المهدي في قلب بلاد كتامة عصب الدولة فاتخذ بها قصرا وأمر الأتباع من كتامة بتعميرها ببناء الدور[22] وهذا بعد أن استطاع أن يكسب معظم القبائل الكتامية إلى صفه وسيظل بدار هجرته هذه إلى سنة289 هـ/902 م فيتخلى عنها أمام هجوم الأمير الأغلبي أبي حوال إلى إيكجان.

ترك الداعي تازروت لعدم حصانتها وعاد إلى إيكجان بعد أن كون مجتمعا تتحكم فيه العصبية المذهبية التي ألغت العصبية القبلية وأصبحت سلطة المشايخ والقبائل لا تتحكم في المجتمع الكتامي لترك المجال لسلطة المذهب وولاء الفرد ليس للقبيلة فيه بل للدعوة. وبعد أن حقق الداعي ذلك انتقل بالدعوة إلى مرحلتها العسكرية الهجومية. والملاحظ أن الداعي لم ينتقل إلى هذه المرحلة إلا بعد أن نظم جبهته الداخلية ووحدها وجعلها قادرة عسكريا على الوقوف في وجه كل من يعترض سبيلها.

لقد قام الداعي كذلك في بلاد كتامة وعندما استقر به المقام في دار هجرته إيكجان بتقسيم كتامة إلى سبعة أسباع تطبيقا للفكر الفلسفي الذي قام عليه المذهب الإسماعيلي. لقد قسم الداعي كتامة الأرض وكتامة القبيلة إلى سبعة أسباع وجعل على كل سبع مقدما سواء كان جيشا أم منطقة وسماه شيخا ورد إليهم النظر في الأموال. وظل الداعي يعمل بهذا النظام السبعي حتى دخوله رقادة منتصرا على الأغالبة في سبعة عساكر بلغ عددها ثلاثمائة ألف بين فارس وراجل[23].

استمر الإمام المهدي بعد أن دخل رقادة قادما من سجلماسة سنة 287هـ /909 م في تنظيم إدارة جيشه فدون الدواوين وكان ديوان الجند هو الديوان

الوحيد الذي أسند إلى كتامي[24]لأن الجيش كان كتاميا في معظم عناصره والشخص الذي أسندت له رئاسة هذا الديوان هو عبدون بن حباسة [25].

ثانيا- المذهب الإسماعيلي والقيادات العسكرية الكتامية:

لقد حاول الخلفاء أن يكسبوا بعض القبائل الزناتية إلى صفهم للحد من شدة معارضة زعيمها ابن خزر فولوا زناتيا مكناسيا على تيهرت على أن المنطقة ظلت تظاهر الخلاف العداء وترفض المذهب الشيعي رفضا كاملا.

ومن الإجراءات ت التي حاولت الخلافة أن تحكم بها منطقة كتامة وتتحكم فيها تعيين المهدي لداعي الزناتي في نواحي تيهرت وهو منيب بن سليمان المكناسي، أرسلهما مع دعاة آخرين وأمرهم بإظهار المذهب الشيعي مما أثار الناس عليه فقتلوا البعض منهم مما جعل الدعاة يكفون عن طلب الزناتيين بالمذهب الشيعي[26].

وبالموازاة مع النشاط الدعوي كلف المهدي واليه المكناسي مصالة بن حبوس بالتوسع شرق تيهرت فاستولى على سجلماسة سنة 309 هـ وكان المهدي بعد أن أخرج من سجنه بها نصب واليا زناتيا عليها وهو إبراهيم ابن غالب المزاتي وترك معه ألفي فارس من كتامة [27].

الجدير بالملاحظة أن المصادر الشيعية وبعد نكبة الداعي وتصفيته جسديا مع من ناصره ضد الإمام المهدي تكاد تسكت سكوتا تاما عن دور بلاد كتامة في الخلافة الفاطمية إلا ما تعلق بطلب مدد عند إحداق خطر ما بالخلافة. فكتامة لا يؤتى على ذكرها إلى عن ذكر مدد أو حشد.

عندما تولى المعز الخلافة عمل على إعادة الاعتبار لكتامة بعد أن أبعدت عن العمل السياسي والعسكري بسبب مناصرتها للداعي أثناء خروجه على الإمام المهدي، غير أنه لم يسند إليها القيادة العامة بل ظلت تتولى القيادات الثانوية سواء أثناء خروج الجيش لإعادة المناطق المتمردة إلى طاعة الخليفة أو

للاستيلاء على مصر. والذي يجدر ذكره، أن عبيد الله المهدي كان منذ البداية يهدف ويعمل إلى إشراك عصبيات مغربية أخرى في الجيش حتى لا تنفرد كتامة وحدها بهذه المهمة، فتمتلك القوة وتتحكم في أمور الخلافة ويذكر حاجب المهدي جعفر أنه عند قدوم المهدي من سجلماسة إلى رقادة وأثناء مروره ببلاد صنهاجة عند الموضع الذي بنيت عليه مدينة أشير سأل عن جبل صنهاجة فأشير له عليه فقال: لنا في هذاالجبل كنز[28] والمراد بالكنز هو قبيلة صنهاجة التي اعتنق كبيرها المذهب الشيعي وهو زيري بن مناد الصنهاجي.

لقد واجه الخليفة المهدي خطر انقلاب قادته عليه وكبير دعاته أبو عبد الله الداعي وأخوه أبو العباس، وكان على الخليفة المهدي أن يختار بين داعيته وبين مصلحة الدولة فاختار مصلحة الدولة وتخلى عن دعاته وقبيلة كتامة أنصار دعوته. وتعود أسباب هذا الانقلاب إلى الخلاف حول الأسلوب الذي سيست به كتامة جيش الدولة وقاداتها، فالداعي كان يرى ألا تولى كتامة الأعمال الإدارية لأن ذلك سيفضي إلى حياة الترف والنعم. إضافة إلى ذلك كان سبب الخلاف هو السياسة العسكرية الذي سلكها المهدي اتجاه آل مدرار بسجلماسة، فالداعي لم يكن راضيا عن قتلهم واستباحة أموالهم ونسائهم[29].

والسبب التي تجمع عليه معظم الروايات هو رفض الداعي مهدوية عبيد الله المهدي[30] ويؤكـد هذا الاتجاه ما كشفت عنه بعض المصادر الشيعية عن حقيقة إمامة المهدي الاستيداعية[31] ولأن أبا العباس المخطوم هو الذي كان يعرف هذه الحقيقة هو الذي حرض أخاه وأخبره بها ودفعه إلى رفض إمامته[32] كما أن أخذ المهدي الأموال التي كانت عند كتامة بإيكجان كان سببا هو الآخر في هذا التمرد فالداعي لم يقبل بأخذ هذه الأموال وطلب منه إبقاءها في يد كتامة وهو الأمر الذي لم يقبل به المهدي لأنه الإمام الحاكم صاحب الحق في تسيير أمور دولته.

ولقد استند الداعي في صراعه مع المهدي على كتامة وقاداتها ولهذا كانت المجابهة بين قوتين قوة المهدي بمهدويته ونسبه وقوة الداعي بعمله ونشاطه وأتباعه الذين كان يجتمع بهم يوميا في بيت أحد كبار القادة الكتاميين وهو أبو زاكي تمام بن معارك الأجاني. وبعد أن كشف المهدي الأمر أمر قادة كتاميين لم يتخلوا عن طاعته بقتل الداعي وأخيه وهم غزوية بن يوسف وجبر بن نماشب الجيملي في منتصف جمادى الأولى 298 هـ /910-911 م. أما تمام بن معارك الأجاني فلقد قتل في طرابلس في نفس اليوم الذي قتل فيه الداعي وأخيه من طرف عمه ماكنون بن ضبارة الأجاني[33] ولكي يقضي المهدي على التمرد نهائيا أخرج كل من اشتبه فيه إلى الأقاليم ليسهل عليه القضاء عليهم[34].

لم تستكن كتامة إلى سياسة المهدي هذه بل تركت إفريقية وعادت إلى بلادها ونصب مهديا من قبيلة أورشية وهي إحدى فروع قبيلة بني ماوطنت[35] ونصب لهذا المهدي دعاة كدعاة المهدي الذين كانوا يعملون مع أبي عبد الله الداعي الذي أشاعوا أنه لم يمت بل غاب وسيعود.

لم تكتف كتامة بتنصيب مهدي منها بل شكلت جيشا وحاربت به المهدي الفاطمي واستطاعت أن تفتك منه كل بلاد كتامة وبلاد الزاب[36]، وانظم إلى هذا الجيش قواد من جيش دولة المهدي[37].

أرسل المهدي بجيش للقضاء على هذا التمرد وجعل عليه كتاميا وهو بنطاس الملوسي إلا أن هذا الجيش هزم من طرف جيش المهدي الكتامي[38] مما اضطر عبيد الله المهدي إلى إخراج ولي العهد القائم بأمر الله على رأس جيش إلى بلاد كتامة فقام باستمالة القواد الذين انضموا إلى المهدي الكتامي مما سهل عليه القضاء على جيشه وأسره وحمله إلى رقادة فقتل بها في رمضان 299هـ/912 م.

هذا التمرد الكتامي جعل الخليفة المهدي يتخذ دعاة عربا مثل أبي جعفر محمد بن أحمد بن هارون البغدادي ليستعين به على دعاة كتامة فأسند له جهاز

مخابراته وهو ديوان الكشف ثم أضاف إليه ديوان البريد[39]. وأرق هذا الإجراء بتصفية رجال الإدارة الذين اتهموا بالميل إلى الداعي وكتامة[40].

أعاد بعد ذلك الخليفة المهدي تقسيم المناطق العسكرية والإدارية وأسند قيادتها وإدارتها إلى الصقالبة. وبعد أن استقرت الأمور بالمغرب تخلص المهدي من الذين كشفوا له أمر الداعي من بينهم غزوية بن يوسف الملوسي وأخيه حباسة بن يوسف الذي فشل في فتح مصر سنة 302هـ / 914م وادعى أن قتله هو بسبب فشله العسكري في مصر[41]. لقد حملت رؤوسهم في قفة وقدمت إلى المهدي الذي قال عندما رآها:"ما أعجب أمور هذه الدنيا، هذه الرؤوس ضاق بها الشرق والغرب حتى حملتها هذه القفة "[42].

إن المهدي لم يقدم على قتل الأخوين غزوية وحباسة إلا بعد أخضعا له بلاد المغرب بحملهما القبائل الزناتية التي تدين بالمذهب الخارجي على الخضوع للمذهب الخارجي وهي قبائل: لواتة، مكناسة، ازداجة ومطماطة [43].

بهذه التصفية لكبار القواد الكتاميين يبدأ عهد القيادة الصقلبية في الجيش الفاطمي وإسناد القيادة العليا لولي العهد القائم بأمر الله الذي أخمد الفتن والثورات في بلاد المغرب وحاول فتح مصر بعد ذلك عمد المهدي إلى تأسيس قواعد عسكرية متقدمة في أراضي قبيلة زناتة وأعطى حكمها لغير كتامة كذلك. فأنشأ مدينة المحمدية (المسيلة) في سنة 315 هـ/927 م على أرض قبيلة بني كملان إحدى فروع قبيلة هوارة التي تدين بالمذهب الخارجي الاباضي النكاري وقام بنقل بني كملان إلى فحص القيروان[44]وولى على المحمدية على بن حمدون الأندلسي.

وعززت هذه القاعة بقاعدة أخرى في أرض قبيلة صنهاجة وهي مدينة أشير وهذا في سنة 324هـ /927 م وعند بنائها قال القائم بأمر الله:" مجاورة العرب لنا أفضل من مجاورة البربر"[45] لأن صنهاجة ادعت النسب العربي أما

البربر الذين قصدهم القائم هم قبيلة زناتة وولى حكم هذه القاعدة لزعيم صنهاجة زيري بن مناد.

وسيزداد عزل قبيلة كتامة بعد أن يهزم قائدها وعامل بغايا كبون أمام صاحب الحمار في شوال سنة 332 هـ / جوان 944 م. والجدير بالذكر أن كتامة بعد أن أبعدها المهدي تخلت عن العمل العسكري لهذا لم تشارك إلا بأعداد قليلة في الجيش الذي واجه أبى يزيد. وفي عهد الخليفة المنصور ازدادت عزلة كتامة لتحميلها أسباب ثورة صاحب الحمار وهي عدم امتثالها لأوامر الخليفة القائم ونواهيه[46].

لم تعد إلى كتامة مكانتها إلا في عهد الخليفة الرابع المعز لدين الله الذي كان يعقد المجالس لوجوههم ويثني عليهم لكي يعودوا إلى لعب دورهم في الجيش الذي سوف يفتح بلاد المشرق. ولكي تعود كتامة إلى ولائها للإمام ظل الخليفة المعز يذكر مشائخهم بما أحرزوه من انتصارات وما حققوه للدعوة [47].

وكما أثنى المعز على شيوخ كتامة أثنى كذلك على شبابها الذين استنفرهم في جيش لغزو سجلماسة وجاءوه مسرعين وبأعداد كبيرة[48] وكان عدد المتطوعة في هذا الجيش كبيرا كذلك وقطعوا المسافة بين المنصورية وسجلماسة دون أي فساد في الأراضي التي مروا بها على الرغم من حداثتهم وحدتهم على حد قول القاضي النعمان[49]لذلك أجزل لهم المعز العطاء.[50]

لقد كان هذا الجيش الذي أطرى عليه الخليفة المعز عبد صقلي وهو جوهر وكان الخليفة متخوفا من هذا التقديم مما جعله يحثهم على حسن معاشرة الصقالبة وأن يجعلوا منهم إخوانا لهم[51]. وبرر هذا التقديم بجعل الجهاد مع الإمام هو جهاد في سبيل الله وسيرفع الله من جاهد درجات قائلا لهم أنه من هذا الجيش من يخرج تابعا فيعود متبوعا ومرؤوسا فيصير رئيسا وذكرهم في ذات الوقت أن ما أجزل لهم من عطاء لا يمكن أن يعادله عطاء أي حاكم آخر.[52]

وفي ذات الوقت بين للصقالبة أن خدمة كتامة للدعوى والأئمة كانت تطوعية وولائهم إرادي، أما الصقالبة فولائهم اضطراري لأن ولاء المولى لا يكون إلا لمولاه كما أن الأئمة بكتامة ملكوا الصقالبة وليس العكس فيقول: " لو ترك الصقالبة في بلدانه ما كانوا أتوا للأئمة وأطاعوهم واعتنقوا مذهبهم"[53]. أشرك المعز في هذه القيادة مع جوهر صنهاجيا وهو زيري بن مناد وعلى الرغم من اعتراف المعز بالدور الكبير الذي لعبته كتامة إلا أنه لم يكن يطمئن لها ويترك لها أمور الدولة حتى لا تفتك السلطة من يده.

لقد أخرج المعز مع جوهر قائدا كتاميا هو جعفر بن فلاح الكتامي وهو من أرقى البيوت الكتامية وأجلها قدرا فنسبوا جعفر وشجاعته وكرمه وسخائه رشحوه للقيادة قبل جوهر لكن تخوف الخلفاء من كتامة بعد التمرد الذي قاده أبو عبد الله الداعي أبعدها عن القيادة الأولى. لقد شعر جعفر بن فلاح بهذا الإبعاد لهذا عندما كان في الشام يفتح للخليفة المعز مدنه رفض أن يعمل تحت قيادة جوهر، فكاتب الخليفة مباشرة دون المرور بجوهر ورفض الخليفة المعز أن يتعدى جعفر سلطة جوهر فأعاد كتابه مختوما كما كان، وكتب إليه يقول:"إنك أخطأت، والكتابة تكون للقائد جوهر ولم يقرأ لك كتابا لا يكون على يد جوهر"[54] وبلغت الأنفة بجعفر بأن لا يطلب الإمدادات من جوهر مما أدى إلى هزيمته أمام القرامطة سنة 360 هـ/970 م[55]. لم يكن جعفر الوحيد في أسرته الذي خدم الخلافة الفاطمية وخاض لها الحروب فوالده فلاح بن مروان أبو الفضل الكتامي كان قائدا جليلا ولي طرابلس وبرقة وباجة إلى أن توفي في سنة 345 هـ /956 م[56].

وبعد وفاة جعفر حارب ابنه إبراهيم القرامطة في الشام، وكان إبراهيم قد قدم إلى القاهرة مع أبيه جعفر وظل بها إلى أن قتل القرامطة والده وهزموا جيش الخلافة فعاد إبراهيم إلى مصر وأعاد المعز إخراجه في سنة 363 هـ /973 م في جيش بلغ عدده ستة وستون ألف مقاتل واستطاع أن يتغلب على القرامطة ويظفر ببعض قادتهم فأرسلهم إلى الخليفة بالقاهرة[57]وبعد وفاة المعز سنة 368

هـ/ 978-979 م أرسل الخليفة العزيز بسليمان أخو إبراهيم إلى دمشق ليقاتل إلى جنب أخيه القرامطة [58].

ظل أبناء جعفر يتوارثون القيادة في المشرق إلى القرن الخامس الهجري/11 م فحفيده ابن أبي الحسن على بن جعفر كان من قواد مصر إلى أن توفي بعد سنة 455 هـ /1062 م[59]. ومن أسرة جعفر التي تولت القيادة كذلك ابن بنته القائد أبو الفتوح بن الصمصامة الذي قدم مصر مع المعز وتولى لخاله إبراهيم دمشق إلى أن توفي في سنة 390 هـ /999 م.

ومن القادة الكتاميين الذين تولى وظائف عليا في مصر جبر بن القاسم الذي دخل القاهرة مع المعز فولاه الشرطة السفلى ثم جمع له الشرطتين العليا والسفلى[60]. لقد سلف الحديث عن تذكير المعز لكتامة بتوسيعه العطاء غير أن التوسعة لم تكن وقفا على كتامة بل شملت كل عناصر الجيش فقط كتامة كانت تمثل القاعدة العريضة للجيش الفاطمي، فالمعز لم يكن يعطي للمقاتل فقط بل أبقى الجراية والصلات والأرزاق والكسى والحملان والعلوفة على النساء والأبناء يقبضونه بأيديهم عندما يخرج الجند للقتال وإذا توفي مقاتل لا تقطع عن أسرته[61].

أما المقاتل فكان يعطيه المركوب إذا كان فارسا والسلاح والرواحل والمضارب والخيام والمؤونة إلى جانب الإقطاعات والضياع وتولية الأعمال لكبار المقاتلين[62]. وبعد عودته من البعوث يمنحهم الكساء والصلات والمراكب والحملان[63].

وإذا كان المعز وغيره من الخلفاء قد أجزلوا العطاء لكتامة فإن هذا العطاء الذي كان يوزع على كل الأتباع من المقاتلين ورجال الدولة الكتاميين لأن كتامة هي التي وفرت له هذه الأموال في فترة الدعوة والدولة، وقبل أن يصبح الخليفة هو الذي يمنح العطاء للكتاميين كانت كتامة هي التي تنفق على الدعوة

وجيشها وتجهزه وتمده بالمؤونة والرجال وأنفقوا حتى على من كان يأتي إلى الداعي لحضور مجالس الدعوة بإيكجان[64].

والذي تجدر ملاحظته أن الخلفاء سلكوا أسلوبا آخر مع كتامة لاستعادة مكانتها في الدولة وتظل قريبة منهم، قام الخليفة الثالث المنصور ببناء قاعدة حكم جديدة بعد انتصاره على صاحب الحمار وسماها المنصورية فرض على أربعة عشر ألف بيت كتامي من مدينة سطيف أن ينتقلوا إلى عاصمته الجديدة لتعميرها.[65]

وما يمكن أن نخلص إليه بعد هذا العرض أن كتامة التي شكلت قاعدة وعصبية المذهب كانت هي كذلك قاعدة الجيش العريضة ومصدر أمواله، غير أن الاختلاف والصراع حول السلطة والمناصب المتقدمة في الدولة هي التي أثارت الفتنة بين جهاز الدعوة والجيش الذي كان يقوده الداعي وبين الإمام الذي قدم إلى المشرق بعد أن مهدت له الأوضاع.

الهوامش :

1- فرهارد دفتري:الاسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سيف الدين القصير، دار الينابيع دمشق 1995 حـ 1/ 183

2-الداعي إدريس القرشي: كتاب زهر المعاني، تحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 1 بيروت 220/1991. وحول دعائم الإسلام عند الإسماعيلية راجع: القاضي النعمان: دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، تحقيق آصف بن علي فيضي، دار المعارف، القاهرة 1969.

3- مخطوط، المكتبة الوطنية، الجزائر

4- نفسه

5- القاضي النعمان: كتاب افتتاح الدعوة، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة بيروت 1970/ 72، إدريس القرشي:عيون الأخبار وفنون الآثار، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي بيروت 84/1980، عبد الرحمن بن خلدون: كتاب العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1968 مج66/7.

6- أبو مروان بن حيان القرطبي: المقتبس في أخبار الأندلس، تحقيق عبد الرحمان حجي، دار الثقافة بيروت 1983 / 34.

7- F. DECHRAOUI , LE CALIFA FATIMIDE AU MAGHREB 276-362 /909-973 HISTOIRE POLITIQUE ET INSTITUTION STD TUNIS 1981, p.61.

8- القاضي النعمان: شرح الأخبار في فضائل النبي المختار وآله المصطفين الأطهار، تحقيق محمد الحسيني الجلالي قم 1412 هـ حـ 416/5، الافتتاح/ 73، إدريس القرشي: عيون الأخبار /81.

9- ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان، لفي بروفنسال، ط 3 ،دار الثقافة بيروت،1983 حـ/190 .

10- شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مصطفى أبو ضيف الدار البيضاء 1985 القسم الخاص بالمغرب/ 305 وما بعدها .

11- القاضي النعمان: الافتتاح / 64

12- نفسه / 65

13- نفسه/66

14- نفسه/ 73، 76

15- نفسه /60

16- نفسه.

17- نفسه / 117، إدريس القرشي: عيون الأخبار/ 104-105

18- القاضي النعمان: المصدر السابق / 111

19- نفسه / 132 -133

20- ابن عذاري: المصدر السابق 1 /138

21- القاضي النعمان: المصدر السابق /73

22- نفسه /117

23- ابن عذاري: البيان 149/1

24- نفسه / 159

25- نفسه

26- نفسه 1 /185

27- نفسه 155/1 ويذكر في ذات المصدر ص 155 أن المهدي عين إبراهيم بن غالب المزاتي واليا على سجلماسة وترك معه خمس مائة فارس كتامي

28- محمد بن محمد اليماني: سيرة الحاجب جعفر بن علي وخروج المهدي ،نشر إيفانوف، مجلة كلية الآداب الجامعة المصرية مج 4 حـ 2، القاهرة، 1936 .

29- القاضي عبد الجبار الهمداني: تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم،الجامع في أخبار القرامطة، نشر د.سهيل زكار ط 3، دار حسان دمشق 1987 ،321/1

30- محمد بن محمد اليماني: المصدر السابق / 119

31- مجهول : كتاب التراتيب، نشر سهيل زكار، الجامع في أخبار القرامطة 291/1

32- نفسه /291

33- ابن عذاري: المصدر السابق 163/1

34- القاضي النعمان: المصدر السابق / 265 ، إدريس القرشي: المصدر السابق / 166.

35- القاضي النعمان: المصدر السابق / 273، ابن عذاري: المصدر السابق 166/1

36- القاضي النعمان: المصدر السابق /273، مجهول العيون والحدائق في أخبار الحقائق، نشر د.محمد سعيدي القسم الخاص بالمغرب، مجلة كراسات تونس ج20 عدد 97-80 ، 1972 و ج 21 عدد 81-82 /95 .ابن الأثير:الكامل في التاريخ 135/6، النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب القسم الخاص بالخلافة الفاطمية الدار البيضاء 1988 /49-50، تقي الدين المقريزي: كتاب المقفى الكبير، نشر محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي،بيروت 1987 / 90، إدريس القرشي: عيون الأخبار / 190

37- ابن عذاري: المصدر السابق،166/1

38- إدريس القرشي: عيون الأخبار / 190

39- ابن عذاري: المصدر السابق 1 /162، 169

40- نفسه ،167/1.

41- مجهول: العيون والحدائق /97 .

42- نفسه ، ابن الأثير الكامل 149/6 .

43- ابن خلدون:العبر248/11.

44- ابن عذاري:المصدر السابق190/1 .

45- النويري: نهاية الأرب، القسم الخاص بالمغرب /304 –305 .

46- القاضي النعمان: المجالس والمسايرات، تحقيق الحبيب الفقي، إبراهيم شبوح، محمد اليعلاوي، الجامعة التونسية، تونس 1987 /429، إدريس القرشي: عيون الأخبار /327.

47- القاضي النعمان: المجالس /96 .

48- نفسه/ 255 .

49- نفسه/219 .

50- نفسه/255 .

51- نفسه/257 .

52- نفسه/256 .

53- نفسه/ 245 .

54- ابن سعيد المغربي: النجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة، تحقيق حسين نصار، دار الكتب القاهرة 1970 / 103 -104.

55- نفسه/104 .

56- المقريزي: المقفى/ 220 .

57- نفسه/286 .

58- نفسه/226 .

59- نفسه/422 .

60- نفسه/397 .

61- القاضي النعمان: المجالس/531 .

62- نفسه.

63- القاضي النعمان: افتتاح الدعوة/132 . نفسه .

64- نفسه .

65- إدريس القرشي: عيون الأخبار /467 .

الحكم الفاطمي:
من البحث عن الحرية إلى ممارسة السلطة

د. محمد جديــدي

تمهيد

أولا: البحث عن الحرية وممارسة الحكم

1- الحرية والاجتماع البشري

2- الدعوة الاسماعيلية ومبدأ الحرية

3- المذهب الاسماعيلي من المعارضة إلى السلطة

ثانيا: ممارسة السلطة

1- السلطة والتسامح

2- هيكل السلطة من منظور البناء الاجتماعي والسياسي

3- حدود الحرية والواقع الاجتماعي

خلاصة

الحكم الفاطمي: من البحث عن الحرية إلى ممارسة السلطة

تمهيد:

ينشد الإنسان فردا كان أو جماعة العيش في أجواء من الحرية بما يكفل له ممارسة حياته الفكرية النظرية والعملية بعيدا عن كل قيد أو ضغط كما يصبو إلى ممارسة طقوسه ومعتقداته الدينية بعيدا عن كل صد ومنع وفي الوقت نفسه يكون راغبا في تنظيم شؤونه الاجتماعية والسياسية بكل حرية ومبادرة طوعية بشكل يسمح له بتجسيد مبدأ الحرية من ناحية ويؤسس لممارسة الحكم بمشروعية من ناحية أخرى. وبالفعل فإن هذا التجسيد والتأسيس هو ما تجلى في الديمقراطية بوصفها نموذجا من أحسن النماذج في البناء الاجتماعي والسياسي التي عرفها الفكر البشري.

أولا: البحث عن الحرية وممارسة الحكم:

عندما يخشى الإنسان على نفسه من فقدان حريته يلجأ على ممارسة السلطة التي ينطلق فيها من ذاته ويوسعها مثلما تطلعنا على كتب التأريخ للحياة الاجتماعية والسياسية- إلى أسرته فقبيلته إلى أوجد لها كيانا سياسيا يمارس فيه على نطاق كبير السلطة الكافلة للحرية. فإلى أي حد يضمن الاجتماع البشري الحرية- بمختلف معانيها- بمستوييها الفردي والجماعي ؟

1- الحرية والاجتماع البشري:

بعد أن تحدثنا عن علاقة السياسة بمسألة الحرية بوجه عام ضمن إشكالية البحث الذي ننجزه وبعد أن سعينا إلى تحديد أواصر الربط بين السياسة والمرجعية الدينية في مرحلة أولى يهمنا أن نتعرف على جوانب من إشكالية

بحثنا الأساسية بطرق ومعالجة جملة من النقاط الفرعية ذات الصلة بموضوع الحرية ولا سيما في الانتقال من البحث عن الحرية في سياق تاريخي اجتماعي فرض على الإسماعيلية السر في الدعوة إلى تكريس المناخ المساعد على ممارسة السلطة وضمان الحريات ويكفل الحق في التفكير الحر وضمان حرية المعتقد والسلوك.

ومن البديهي أن يكون مشروع المجتمع السياسي الفاطمي قد حدد تصوراته الخاصة بمبدأ الحرية والذي يعد أولوية في كل منظور للعدل الاجتماعي ولا سيما الحرية الاجتماعية بما تحمله من معنى الحريات الأساسية التي يتوجب على كل مجتمع سياسي أن يراعيها ويصونها حتى ينمو أفراد المجتمع في كنف العدل.[1] من هنا تتجلى العلاقة الوطيدة في كل بناء اجتماعي بين الفرد باعتباره كيان مستقل في ارتباطه بالمجتمع بوصفه أيضا كيانا وهيئة للتعايش بين الأفراد المستقلين الذي ينتمي إليه فإذا كان لكل فرد«حق في الحرية وفي التمتع بالحرية، هو حق طبيعي واجتماعي في الوقت عينه: فهو من العدل ما دام يتلاءم مع الحق نفسه لغيره من أفراد الدولة وللدولة نفسها.» [2] إضافة إلى مسألة قضية الحرية الاجتماعية في ظل البناء الاجتماعي والسياسي الفاطمي نعرض لجملة من الاستفهامات منها:

- علاقة الدعوى الشيعية عقديا بالحرية (السرية والعلنية) ؟
- المرجعية العقدية وإستراتيجية المعارضة.
- الحرية أو التحول من البحث عنها إلى ممارستها.
- السلطة وضمان الحرية.
- الصراعات الطائفية والطبقية على نظام الحكم.
- الخوف من الحرية وضياع الملك.
- الصراع على الحكم: أثر الفكر في السياسة.

- الحكم الفاطمي: التجربة السياسية والحرية.

لعله من المفيد القول بأن معالجة مسألة الحرية ضمن نظام الحكم الفاطمي ليست أمرا هينا خاصة إذا علمنا أن الفترة التاريخية للدولة الفاطمية طويلة نسبيا تناهز ثلاثة قرون بحيث تمتد من نهاية القرن الثالث الهجري تقريبا(298هـ.) إلى غاية منتصف القرن الخامس الهجري(550هـ.) يضاف إلى هذا أن نظام الحكم لم يكن منسجما بين الأسر التي توالت على السلطة تماما مثلما أن الأزمات والصراعات التي عاشتها الدولة الفاطمية داخليا وخارجيا لا تسعفنا كثيرا في استقراء إشكالية الحرية داخل نظام الحكم الفاطمي. ومع ذلك فقد فضلنا ان نجازف بقراءة ورصد الحركة الشيعية الباحثة عن الحرية قبل تمكنها من السلطة وكيفية تعاملها مع مطلب الحرية حين وصولها إلى الحكم أي في انتقالها من موقع المحكوم إلى موقع الحاكم وتلازم ذلك مع مراحل الدولة الفاطمية بداية بنشأتها في بلاد المغرب ثم استقرارها بمصر وانتشارها بعد ذلك إلى مناطق أخرى إلى غاية سقوطها وقيام الدولة الأيوبية.

2- الدعوة الاسماعيلية ومبدأ الحرية:

أيقن الدعوة الإسماعيلية، وقد رأت ما تعرض له العلويون باستيلاء العباسيين على السلطة وتعرضهم لأشد المحن على أيديهم، بوجوب الدعوة السرية والعمل في الخفاء لأجل الانتصار للدولة المنتظرة التي سيلعب الدعاة الدور الأكبر في بنائها وهكذا فقد كان من أثر تضييق الخلفاء العباسيين الخناق على الشيعة عامة، أن عمد أئمة الإسماعيلية إلى الاختفاء ونشر دعوتهم في الكتمان.

ونتيجة للضغط العباسي على الشيعة اتجه دعاتهم إلى بلاد إسلامية بعيدة عن مركز الخلافة العباسية ليأمنوا على أنفسهم وعلى دعوتهم فاتخذوا من سلمية ببلاد الشام منطلقا لدعوتهم ومنها كانوا يرسلون الدعاة إلى كافة الأقطار الإسلامية وقد عهدوا بأمر دعوتهم إلى كبار الدعاة الذين اعتبروهم نواب الأئمة أو الحجج وهذا

الدور عرف عندهم بدور الستر. وهؤلاء يقومون بدورهم بإرسال دعاة إلى كافة مناطق العالم الإسلامي. ومن أشهر نواب الأئمة الذين عملوا على نشر المذهب الاسماعيلي نجد ميمون القداح.[3]

كما أن من المؤرخين من يذهب إلى انطلاق الدعوة الإسماعيلية من أرض اليمن واتجاهها فيما بعد إلى بلاد المغرب وذلك لعدة أسباب أهمها:

- بعد اليمن عن مركز الخلافة العباسية.
- صعوبة تضاريسها ووعورة طرقها.
- انتشار الشيعة والمتشيّعين في اليمن سرا وعلنا.
- انصراف العباسيين إلى مواجهة ثورة الزنج وفتن أخرى.

وإلى مثل هذا الرأي يميل القاضي النعمان حيث«اعتبر اليمن أصل الدعوة وإليها أرسل الداعي ومنها نفذ إلى المغرب وعن صاحب دعوتها أخذ وبآدابه تأدب فدعوة اليمن هي الطور الرئيسي في أطوار تطور الدعوة الإسماعيلية، فهي التي مهدت لظهورها علانية وإعلان قيام الخلافة المنتظرة، رغم أنه كان للإسماعيليين في أواسط القرن الثالث هجري، التاسع ميلادي، تنظيم دقيق وجذور قوية في مناطق مثل فارس والشام ولكنها كانت قريبة في متناول الخلافة العباسية ومركزها في بغداد.»[4] الأمر الذي ترك الإسماعيليين يجدون في اليمن مأمنا من العباسيين واضطهادهم.

الواقع، أن الدعوة الإسماعيلية التي كانت عاملا أساسيا في تهيئة الأرضية المناسبة والمناخ الملائم لقيام الدولة ستجد في مقابل ذلك دعما كبيرا من قبل الخلفاء الفاطميين الذين أعانوا الدعاة على الاستمرار في نشاطهم لتوطيد دعائم المذهب الاسماعيلي وجلب الأنصار له، تقوية للدولة الفتية في مواجهة الخلافة العباسية وتيسير تقبل المذهب الشيعي لدى العامة حتى يترسخ في النفوس فقد«كان هدف الدعوة الباطنية تأييد حق الإمامة الفاطمية...».[5] لقد لعب

الدعاة دورا أساسيا في تثبيت أركان الدولة الفاطمية وحتى بعد قيام هذه الأخيرة ونجاحها الذي يعود فيه الفضل إلى عمل الدعاة والدعاية الدينية والسياسية وليس إلى الجيش ذلك أن الجيش الفاطمي لم يختبر بعد فتح مصر والشام وحرب القرامطة.[6]

ولأجل غرض تأييد الإمامة الفاطمية اهتم الفاطميون ببناء دور العلم وتشجيع العلماء والمفكرين على الاشتغال بعلوم الحكمة والحرص على تنظيم الدروس والمناظرات والحث على طلب العلوم الفلسفية (علوم الحقائق) أي الحقائق المختفية في الباطن والتي يكشف عنها التأويل والذي من خلاله تتأيد الإمامة الفاطمية ويبدو الإمام في جوهر العقيدة. كل هذا من شأنه أن يساعد المتعلم ويمنحه«... قوة في الجدل والاستقلال وقدرة على البحث والنقاش في العقيدة الشيعية.»[7]

تبدى هذا العمل الدعوي التربوي المستمر قبل قيام الخلافة الفاطمية ثم تعزز بقيام الدولة الفاطمية بمصر وشروعها في إستراتيجية تأسيس الجوامع واتخاذها منبرا للعبادة العلمية والاشتغال بالعلوم المختلفة وكان ذلك بداية بجامع الأزهر.

3- المذهب الاسماعيلي من المعارضة إلى السلطة:

عندما نستقرئ التاريخ الفاطمي نجد أن الدعوة الإسماعيلية التي هيأت عمليا إمكانية قيام خلافة تخرج عن طوع الخلافة السنية وتكون فيها للشيعة مكانتهم في التاريخ مثلما هي للسنة تماما. فالشيعة لم تكن لهم دولة وكانوا يمثلون على هامش التاريخ إلى حد الإقصاء وربما كانوا يشكلون المعارضة الأكثر قوة على الخلافة السنّية إلى حد أن هذه الأخيرة كانت تخشى على نفسها من الدعاة الاسماعيليين المعارضين من أن يستميلوا الناس إليهم ويدفعونهم إلى التمرّد عليهم ذلك أن الإسماعيلية اعتبرت حركة معارضة رادعة للحكام. ومن أمثلة ذلك الارتباك الذي شعر به الخليفة العباسي(المستنصر) من الشريف

الرضي-أحد الدعاة الاسماعيليين - عندما بلغه من شعره الذي يفتخر فيه بالحاكم الفاطمي العادل في مصر ويعيب فيه الضيم العباسي وقد جاء فيه[8]

ما مقامي على الهـوان وعندي   مقول صارم وأنف وحمّي

أحمل الضيم في بلادي الأعادي   وبمصر الخليفة الفاطـمي

وهذا ما دفع الخليفة إلى إعطاء الشريف الرضي مساحة من الحرية لكسب ود الناس وإبعادهم عن النموذج الفاطمي المهدد لكيان الخلافة العباسية بحيث تصبح الحرية عامل مساومة في الحكم وتنظيم سياسة التوازنات بين السلطة والمعارضة.

والمعروف أن المعارضة ظلت كما هي على موقفها من الخلافة العباسية وإن انتقلت من السرية إلى العلنية من خلال المرحلتين اللتين مرت بهما الدعوة الإسماعيلية وهما:

- مرحلة أولى سرية تمّ فيها التحضير والإعداد وجذب الأنصار والمؤيدين للمذهب الاسماعيلي بالمغرب وفي هذا بذل الدعاة جهودا هامة.

- مرحلة ثانية هي مرحلة الخروج إلى العلن حدث فيها التصادم المسلح مع الدويلات القائمة في المغرب.

لقد قاد الشيعة عدة محاولات فشلت جميعها في قيام دولة ولم يكن ذلك أمرا واقعا إلا مع الفاطميين حيث اعتبر« قيام الدولة الفاطمية في حد ذاته ثورة وانقلابا في التاريخ الإسلامي» [9]ويتمثل هذا الانقلاب في كون النتائج التي ترتبت على ذلك أفضت إلى ظهور علاقات جديدة في مسار التاريخ الإسلامي فمن جهة ستكون هناك قطيعة سياسية بين المغرب والمشرق وخصوصا الخلافة العباسية ببغداد. ومن جهة أخرى، فإن أمراء بني أمية في الأندلس سينتهزون هذه الفرصة - قيام الدولة الفاطمية- ليعلنوا استقلالهم بالحكم ويتلقبوا بالخلافة بدءا من سنة 316هـ. بعدما رأوا من فقدان العباسيين لهيبتهم في الوقت نفسه يشرعون في

مناوءة الفاطميين.[10] وبالقدر نفسه الذي ساهمت فيه الدولة الفاطمية في تفكيك روابط الخلافة الإسلامية من خلال تعزيزها للنموذج المستقل، الممكن إنجازه من منظور مذهبي وسياسي فبنفس هذا القدر قدمت نموذجا حيا للفكر الحر وللمبادرة السياسية المختلفة.

إن ما أنجزته الحركة الإسماعيلية يوحي بأنها لم تكن حركة معارضة سياسية ومذهبية تقف سدا وردعا في وجه ظلم الحكام وكفى أي في كونها معارضة للمعارضة كما يذهب إلى ذلك بعض من الذين عدّوها قوة رادعة للحكام بحيث ونظروا على أن«أول وأهم عمل قام به الإسماعيليون(وربما أنشأ الأئمة(ع)الحركة الإسماعيلية لهذه الغاية) إذ لم يكونوا يأملون السيطرة على الحكم، وإنما ليصبحوا جبهة عسكرية تعينهم على الاستمرار في التوجيه والقيام برسالتهم الاجتماعية.» [11] غير أن مثل هذا الرأي يدفع إلى التساؤل عن حقيقة الحركة الإسماعيلية وإستراتيجيتها السياسية ذلك أن مطمح الدولة والسلطة كان مضمرا ضمن هذه الإستراتيجية.

ومما يبعث على التأكيد أن الدعوة الفاطمية التي كانت تتحين الفرص سرا مستغلة بعض الخلافات والأزمات[*] وتعمل لتحقيق النظام الذي تنشده حينما لجأت إلى المغرب[12] ثم انطلقت منه ثانية لتبسط سيطرتها على المشرق بدءا بمصر فالشام ثم بلاد الحجاز وجزيرة العرب بوجه عام، قد هيأت واستعدت لتبسط نفوذها على مناطق أخرى خارج مقر سلطتها(مصر)بل إنها أدركت بحس واع أن الخلافة الإسلامية التي انطلقت من مكة والمدينة وقد شكلت الوحدة السياسية لجزيرة العرب في مرحلة أولى وللأمة الإسلامية بعد ذلك ما كان لها لتنجح لولا تركيزها على الانطلاق من مكة والمدينة. كما أنها تظل على الدوام تلعب دورا رئيسيا في تماسك وانسجام ووحدة المسلمين ذلك أنه بانتقال مركز الخلافة من المدينة إلى الكوفة ثم إلى الشام في العهد الأموي وبعده إلى بغداد مع العباسيين هو ما فكك أواصر الوحدة وانقسام جزيرة العرب إلى ولايات تمخض عنها هذا التفكك وكانت، اليمن، الحجاز، البحرين، اليمامة وعمان.[13]

من هنا تيقن الفاطميون أن حكمهم سيظل منقوصا إن لم يحكموا سيطرتهم على بلاد الحجاز التي ظلوا يتنازعون عليها مع خصومهم فقد ظل العباسيون يتمتعون بالسيادة على كل من مكة والمدينة لا ينازعهم فيها منازع حتى أقام الفاطميون خلافتهم في إفريقية وأخذوا يعملون على توسيع رقعة دولتهم وذلك باستيلائهم على مصر والشام؛ فلما تم لهم فتح هذه البلاد وأصبحت القاهرة مقر خلافتهم تطلعوا إلى بسط نفوذهم على الأراضي المقدسة بالحجاز ليكسبوا خلافتهم قوة أمام العالم الإسلامي ويضعفوا من شأن الخلافة العباسية. ولم يدر بخاطر العباسيين بعد أن تقلدوا زمام الحكم أن الاحتفاظ بالسيادة على مكة والمدينة سيكون له أثر في وثوق رعاياهم من المسلمين بأحقيتهم في الخلافة ؛ فلما طمع الفاطميون في السيطرة على هاتين المدينتين، ظهرت من ثنايا النزاع بينهم وبين العباسيين على امتلاك الأراضي المقدسة بالحجاز نظرية جديدة تتضمن أن أمير المؤمنين الحقيقي هو من استطاع بسط نفوذه على الحرمين المكي والمدني.[14]

يتضح إذن، أن الدعوة الفاطمية كانت تطمح إلى توطيد حكمها باتجاه معاكس للذي انطلقت منه الفتوحات الإسلامية. إن«امتداد النفوذ الفاطمي، إلى بلاد الشام برهان قوي على أن مصر لم تكن هدفا مقصودا لذاته وإنما باعتبارها قاعدة مفضلة لحراسة بلاد المغرب وجزءا من المسيرة الكبرى للسيطرة على المشارق وكذلك غدت بلاد الشام بعد ضمها رأس جسر يمتد نحو بغداد العباسية، وخطا أماميا للوقوف ضد خطر الروم المتكالبين في منطقة الثغور ضد المسلمين...» [15]
كما أن طموح الفاطميين في التوسع وبناء دولة قوية إنما هدفه إنقاذ المسلمين من حالة الوهن والضعف التي أصيبوا بها وبمثل ما كانت الخلافة الإسلامية في بداية أمرها منطلقة من الحجاز إلى المشرق ثم إلى المغرب فها هي تعيد استراتيجية السير في حركة عكسية أي:

الخلافة الإسلامية ← الجزيرة العربية ← المشرق ← المغرب

الدولة الفاطمية ← المغرب ← المشرق ← الجزيرة العربية

كما يتضح أن الدولة الفاطمية تتمسك بالمرجعية في نظام الحكم من حيث المكانة المقدسة لمكة والمدينة في مخيلة المسلمين وذلك يعني أن« سياسة الفاطميين موجهة بصفة خاصة إلى بسط سلطانهم على تلك الأراضي والقضاء على نفوذ العباسيين فيها ليثبتوا للعالم الإسلامي شرعية خلافتهم وأحقيتهم- تبعا لذلك- في رعاية الأراضي المقدسة.»[16] تلك الأحقية التي دفعت الفاطميين إلى بذل جهود كبيرة في الدعوة إلى قضيتهم وكان أن انحاز أمراء مكة والمدينة في غالب الأوقات حتى تحت حكم العباسيين إلى صفهم و«حرصوا على إظهار ولائهم للخلفاء الفاطميين كلما أمكنتهم الفرص، وما ذلك إلا بتأثير الدعوة الشيعية التي بذل الدعاة الفاطميون في نشرها عناية كبيرة، كما أن الخلفاء الفاطميين من ناحيتهم كانوا يبذلون قصارى جهدهم في نشر الأمن والطمأنينة في الأراضي المقدسة بالحجاز لتيسير سبل المعيشة على أهلها بما كانوا يرسلونه إليهم من الحبوب والأموال.» [17]

هنا أيضا يتجلى ارتباط الجانب العقدي بالجانب السياسي، أو الشرعية السياسية بالمرجعية الدينية. فمن أهم نتائج حركة الشيعة الإسماعيلية قيام الخلافة الفاطمية والتي طرحت من جديد (على الساحة السياسية والدينية) إمكانية بعث ظاهرة التكامل السياسي والمذهبي بين المغرب والمشرق[18] وقد سعى الدعاة في سبيل تجسيد هذا التكامل ولعبوا دورا أساسيا في تحقيقه.

فالدعاة الذين قاموا بالتمهيد لإقامة النظام السياسي الفاطمي سيجدون سندا ودعما من لدن الحكام في نشر الدعوة وترسيخها في أذهان الناس. فهم الذين مهدوا لهم سبل تحقيق مشروع الدولة الفاطمية ويسروا طرق الوصول إليها. وقد«أفاد المعز من مؤلفات رجال دعوته، وبخاصة تلك المؤلفات التي حاول أصحابها ربط الأشياع بإمامهم الخليفة الفاطمي. ويعد كتاب الهمة من الكتب النادرة، التي ضربت بسهم في دعم أواصر المحبة والوفاء بين رياسة الدعوة في المنصورية ثم في القاهرة، وبين الأتباع في سائر أرجاء العالم الإسلامي.» [19] لقد كان العمل بين الدعاة والسياسيين متبادلا وذو أثر مزدوج من جهة الدعوة

العقدية والمنظور السياسي في فتح أفق العدل والحرية وفي توطيد وشائج العلاقات المتينة بين الحكام والمحكومين.

من هؤلاء الدعاة الذين برزوا ولعبوا دورا بالغ الأهمية نجد القاضي النعمان الذي كان له شأن كبير وأثر عظيم في نشر ثقافة الدعوة الإسماعيلية حتى سمي بـــ "المشرع الاسماعيلي" وقد كان الساعد الأيمن للحاكم الفاطمي المعز لدين الله ولسانه الناطق واستحق تبوأ ريادة الدعوة الإسماعيلية في المغرب وتوريثها لأبنائه في مصر. فقد كان النعمان يولي عناية كبيرة لعمل الدعاة في ودورهم في تقريب المدعوين (المحكومين) من السلطان عن طريق التزامهم بالنزاهة والعدل وصلاح أحوال الأشياع.

وهكذا فقد أوضح القاضي النعمان ما يتوجب على الدعاة الاتصاف به من ناحية وما يستوجب منه معرفته ومراعاته ومن ذلك أنه «وضع الخطوط الرئيسية التي يجب على الدعاة أن يسلكوها في جذب الأشياع وحثهم على التجمل بالصفات الطيبة، كالورع والتقوى والصلاح والعفاف لكي يكون تأثيرهم في النفوس كبيرا. وكذلك بين النعمان في كتابه[كتاب الهمة] كيف يختار الدعاة مستجيبهم، فألزمهم أن يدرسوا حالة الأتباع النفسية والعقلية دراسة وافية، حتى يوصلوا إلى عقولهم المعارف التي يستطيعون تمثيلها وفهمها.» [20] إن شرط نجاح الدعوة الإسماعيلية يبدأ من الداعي واتصافه بصفات أخلاقية تجذب الآخرين كما أنه ينبغي أن يكون على دراية عميقة بنفسية من يخاطبهم ويدعوهم.

ما من شك في أن الدعوة الإسماعيلية التي تكتمت عن شخوصها ومبادئها مخافة التعرض إلى الاضطهاد والقمع على يد خصومها ومناوئيها من العباسيين، ما كان لها أن تلجأ إلى التخفي والتستر لو وجدت أجواء من الحرية والتسامح تتيح لها ممارسة الدعوة في أمن وطمأنية دون خشية ومناخا من التسامح الذي يسمح للرأي المخالف للسلطة أو للعامة من التعبير الحر يضمن لها السلامة المعنوية والجسدية. لذا كانت الدعوة الإسماعيلية في بداياتها ونظرا لاعتبارات

الخوف والأمن على النفس والمعتقد تنشد الحياة في دار الهجرة قبل البحث عنها في دار "القرار". ولذا أيضا«اتخذ دعاة الشيعة من الإسماعيلية بوجه خاص دور الهجرة في البلاد التي قاموا فيها بنشر المذهب الاسماعيلي.» [21] وذلك يعني أن هذه المرحلة الأولى في نشر الدعوة الإسماعيلية بعيدا عن مركز الخلافة العباسية المناوئة للدعوة الشيعية فرضتها ظروف استوجبت تنظيم استراتيجية الدعوة وتفضيل عدم الاستقرار.

تُمثل دار الهجرة ملجأ يجد فيه الداعي الحرية المنشودة كما يجد فيها الاستقرار النسبي ويسر الانتقال للحفاظ على الذات ونشر الدعوة والإعداد في استراتيجية محكمة للانطلاق إلى عالم الحل بدل الترحال ومناهضة الدولة التي حرمتهم من الحرية(حرية المعتقد بالأساس). كانت دار الهجرة إذن بمثابة مشروع الحرية الكبير ليس في ضمانها للمتشيعيين للدولة الفاطمية ولكن أيضا لمن هم كذلك يعيشون في ظل الدعوة الفاطمية المشروع القادم. ولا ضير أن نلمح بقيام الخلافة الفاطمية أجواء من الحرية بل وفي ظلها«تأسست لأول مرة في التاريخ الإسلامي جامعة تسودها الحرية الكاملة من الناحية الدينية والمذهبية»[22] إنها جامعة الأزهر التي شهدت نشاطا فلسفيا عظيما وحركة علمية مزدهرة.

ثانيا: ممارسة السلطة:

تعني السلطة من بين ما تعنيه السيطرة وهي تبدو في أشكال متنوعة اجتماعيا وأهمها السلطة السياسية التي تعني الدولة كشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي الذي عملت على تطوير آلياته وإدارته تاريخيا من أجل ممارسة السلطة وتحديد المسؤوليات التي يقرها الأفراد المنضوون تحت راية السلطة المعترف بها. وفي حالة الخلافة الفاطمية بدت سلطتها محددة بهرم حيث شكّل الخليفة تاج هرم السلطة في الدولة الفاطمية، أو يمكن تشبيه الخليفة الحاكم بالرأس إن نحن عمدنا إلى تشبيه الدولة بالرأس. فالخليفة كان يلقب بألقاب مختلفة طوال مرحلة الحكم الفاطمي بألقاب تنم عن انطباعين اثنين:

أولهما: أن إضافة اسم الله إلى الصفة التي يتخذها الخليفة لنفسه كالقائم، الحاكم، المستنصر، المستعلي، الآمر، الفائز، الحافظ، الظافر وغيرها من الصفات التي تبعث النفس على الاعتقاد بأن طبيعة الحكم تيوقراطية يستمد فيها الحاكم قوته ومقدرته من طبيعة إلهية ويستعين فيها الحاكم بعون الله لإدارة شؤون الدولة. ذلك أن الحاكم السياسي هو نفسه الحاكم الديني وهذا لا يعد إلا وجها من وجوه التفاعل المتعدد المستويات بين السلطتين السياسية والدينية. [23]

ثانيهما: أن إضافة اسم الله للحاكم يشير إلى عدم خروج الحاكم عن الدين وهو أمر فيه استمالة المحكومين ودعوتهم لإطاعة الحاكم لأن في ذلك طاعة الله وخروجهم عنه تمرد على الله لأن السلطة بالنسبة إلى المحكوم وهو المؤمن المطيع تحيل إلى سلطة المرجع الديني أي سلطة النص المقدس أو الرسول أو الله.[24] إن مرجعية الحاكم تظل دينية في الواجهة وهي نفس المرجعية التي يبرر بها حكمه.

ومما يجب ذكره في هذا الصدد وهو مما يعزز الترابط الموجود بين المرجعية الدينية والسياسة الشرعية لدى الفاطميين أن النشاط السياسي للخليفة الفاطمي لم يكن ليمنعه عن مواصلة نشاطه الدعوي الاسماعيلي«وإلى جانب مطالبهم العالمية، لم يتخل الخلفاء الفاطميون عن نشاطاتهم في الدعوة الاسماعيلية، لمجرد أنهم أصبحوا خلفاء وفي أيديهم زمام السلطة. تماشيا مع طموحاتهم التي كانت تهدف إلى توسيع رقعة البلاد التي تقع تحت سلطتهم وحكمهم، بشكل يشمل كامل الأمة الإسلامية، فثابروا على الاحتفاظ بمقاليد الدعوة وبشبكة الدعاة(الذين كان عليهم أن يتبعوا تعليمات خاصة بهم).» [25] لأن مرجعية المذهب الاسماعيلي ظلت تتحكم في التنظير لدولة الفاطميين الشيعية في كونها دولة تيوقراطية تستند إلى أصل ثابت في المذهب ألا وهو الإمامة التي يستندون إليها ويدعون لأنفسهم الأحقية بها. ذلك أن الإمامة من الناحية الدينية تقوم على أساسين هامين هما:

- أساس العلم اللدني الموروث عن النبي ومن بعده علي وأولاده وصولا إلى الفاطميين.

- أساس الوصية على اعتبار أن الإمامة الفاطمية تابعة أو وارثة لوصية علي.

والملاحظ أن الأساسين يشيران إلى مسألة الوراثة التي تقول بها الفاطمية والتي انتهجتها في طريقة اعتلاء السلطة وإن كانت الوصية قد أحدثت في بعض فترات الخلافة الفاطمية اختلالا كما حدث مع الحاكم بأمر الله الذي أراد أن يقصي ابنه الظاهر عن الخلافة ويعهد بها إلى ابن عمه عبد الرحيم ابن إلياس سنة 404هـ. بيد أن أخته ست الملك أبعد عبد الرحيم بعد موت الحاكم وعهدت بالخلافة إلى الظاهر بن الحاكم. أو كما حدث بعد موت الخليفة المستنصر بالله الفاطمي سنة 487هـ. عندما انقسم الفاطميون على أنفسهم إلى نزارية ومستعلية. الفرقة النزارية تناصر ولده الأكبر نزار والفرقة المستعلية تؤيد ولده المستعلي.(26)

غير أن ما ينبغي التساؤل حوله في هذا الشأن: كيف يمكن تفسير كل هذا الحرص في الحفاظ على العقيدة الاسماعيلية وعدم مراعاة ذلك واتخاذه معيارا في تولي مناصب في السلطة ؟ هل يعود ذلك إلى مساحة الحرية والتسامح التي طبعت الخلافة الفاطمية ؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد إحداث توازنات بين قوى المجتمع السياسي داخليا وخارجيا وتفاديا للاضطرابات والصراعات؟

1- السلطة والتسامح:

من الواضح أن الاستناد إلى عنصر العرق كان من ضمن التخطيط الذي تضمنته الدعوة الاسماعيلية فاستعانتها بالبربر في بلاد المغرب يوحي بأن القصد منه مناهضة العنصر الذي اعتمدت عليه الخلافة السنية في بلاد المشرق، «ذلك أن التشيع منذ نشأته اتخذ صبغة مضادة للعربية وللعصبية العربية. فكما اعتمد في المشرق على الموالي من الفرس اعتمد في المغرب على الموالي من البربر.»

[27] ولعل هذا الاعتماد على العنصر البربري في قيام الدولة الفاطمية هو ما حدا ببعض المؤرخين إلى تقسيمها إلى مرحلتين: تتسم كل واحدة بطابع خاص.

المرحلة الأولى:

ذات طابع مغربي وهي الخلافة في المغرب استمرت خمس وستون سنة ويطلق على خلفائها اسم العبيديين.

المرحلة الثانية:

ذات طابع مشرقي أو الخلافة في الشرق(مصر) ودامت أكثر من مائتي سنة، الخلفاء فيها يسمون بالفاطميين.[28]

ولعله من المفيد أن نشير إلى إن الإجابة عن التساؤل- الذي سبق طرحه- تستوجب الأخذ بعين الاعتبار معطيات عدة أهمها الأحداث التاريخية التي حددت في فترات معينة علاقات السياسة الفاطمية الخارجية والداخلية وكذا فسيفساء المجتمع الفاطمي وتركيبته العرقية والطائفية لكن مما لا شك فيه أن إيلاء الفاطميين التعليم الدور الهام واشتغالهم بالعلوم العقلية وإقامتهم لمعاهد تربوية لتكوين الدعاة ينبئ عن مدى استجابتهم لمطلب الطبيعة الإنسانية في الحرية وضرورة تهذيبها بالصبغة الاجتماعية كما ينبئ عن مدى تفطنهم للعلاقة الوطيدة بين السياسة والتربية. وهو الأمر الذين جعلهم يولون أمر التربية بالغ الأهمية ويعدونه من اهتمامات الدولة فرتبوا له المراتب ضمن إدارة الدولة.

من الملاحظ في هذا الباب أيضا أن اشتغال الفاطميين بالفكر الفلسفي وتسخيرهم إمكانيات هائلة على التعليم والتأليف في مجال الفلسفة والعلوم العقلية كان بدافع الفكر الحر المستند إلى العقل في أتباعه منهج التأويل المفضي إلى القول بالباطن وهو منهج فيه توضيح وشرح المذهب ومن هنا فإن ما وظف من استراتيجية في التعليم وظف بدوره لصالح الفكر المذهبي الاسماعيلي وهذا بدوره سخر لأغراض سياسية.

إن اشتغال الفاطميين بالمسائل الكلامية واستعانتهم في ذلك بالفلسفة اليونانية وطرقها في البحث التأمل كان وسيلة في أيديهم لتأكيد مذهبهم وترسيخه باستغلالهم أدوات التنظير والاستدلال في الفكر الفلسفي اليوناني الذي احتكوا وشددوا على ضرورة الاشتغال به وكان«...من تعويلهم على العقل في معاملة النص أن أدى إلى ترك باب الاجتهاد مفتوحا على مصراعيه وذلك عكس ما كانت تفعله السنة من وقت لآخر، وإن جعلوا أساس كلامهم الارتباط بالسياسة أكثر.»[29]

2- هيكل السلطة من منظور البناء الاجتماعي والسياسي :

في هرم الدولة الفاطمية تمثل الوزارة الدرجة الأقرب إلى الخليفة ولم يكن توليها حكرا على المتشيعين للفاطمية أو خاصة بمن هم على عقيدتهم بل إنهم إذا لم يستثنوا السنة من مناصب الوزراء فقد ذهبوا في تسامحهم إزاء الديانات الأخرى وقد استوزروا يهودا ونصارى. ولم يفرق حكام الدولة الفاطمية« بين أن يلي الوزارة مسلم (شيعي أو سنّي) أو نصراني أو يهودي، فكانت العبرة للكفاءات المطلوبة، والعمل على إرضاء الخليفة (في الدور الأول) والرعية، بصدق ونزاهة.»[30] ولم يكن غير الكفاءة والصدق معيارا للبقاء في المنصب أو الرد إلى الوظيفة الأساسية والتعرض لعقوبات السجن والنفي والعزل إن كان الإخفاق مصير من يتولى منصب الوزارة.

ومن أمثلة من تولى مناصب وزارية وأخرى عليا في الدولة الفاطمية وهم من أهل الذمة(يهود ونصارى)، نجد:

- أبو الفرج يعقوب بن كلس يهودي ثم أسلم، توفي آواخر سنة 380هـ/ 990م، (في عهدة العزيز بالله).
- عيسى بن نسطورس النصراني (في عهدة العزيز بالله).

- أبو نصر بن عبدون (تقلد الوزارة سنة 400هـ./ 1009م. في عهدة الحاكم بأمر بالله).
- زرعة بن نسطورس، توفي سنة 403 هـ./ 1012م.(في عهدة العزيز بالله).
- بهرام الأرمني (النصراني) سنة 529 هـ./ 1134م.، (في عهدة الخليفة الحافظ لدين الله).[31]

هذه الأمثلة وأخرى غيرها من تولي أهل الذمة وظائف عليا في الدولة تشير إلى أن السياسة الفاطمية لم تراع الجانب العقدي في ممارسة السلطة وحتى مع من خالفهم المذهب من السنة- على الرغم من أنه مصدر الخلاف بينهم وبين السنة- ولم تجعل من المذهب الديني معيارا لتولي المسؤوليات في الدولة.« فقد تولى الوزارة وزراء من السنّة مثل: رضوان بن ولخش على أيام الحافظ لدين الله [الملقب بـ الملك الأفضل، سنة 530هـ / 1136م.]، وأحمد بن الافضل بن بدر الجمالي وابن السلار الكردي الشافعي الذي استوزره الخليفة الظافر بأمر الله سنة 543 هـ./ 1148م.» [32] ولم يكن الأمر مقتصرا على المسلمين فحسب أي فيما يتعلق بالخلاف السني الشيعي بل بينهم كمسلمين وبين أهل الذمة من اليهود والنصارى في تقلب مناصب عليا في الإدارة والقضاء بل كانت الكفاءة والمقدرة والنزاهة مقياسا أوليا.

وإذا كنا ننظر إلى هذه المسألة على أنها دليل على الحرية التي طبعت الخلافة الفاطمية وعلى تفتحها على الآخر المختلف وقبوله إلا أن هناك من يرجع ذلك إلى دواعي سياسية تمليها التوازنات الداخلية محليا وفق تشكيلة المجتمع بتعدد طوائفه ومذاهبه وبما تمليه كذلك السياسة الخارجية من تحالفات ظرفية وإسناد المهام لمن يعتقد أنهم الأكفأ في إنجازها بل إن هناك من يعتد ببعض الأحداث التي وقعت واستاءت فيها فئات شعبية من تعاظم دور اليهود والنصارى والوزراء الذين تلقبوا بألقاب تنبئ عن استئثارهم بالحكم من دون الخلفاء الفاطميين. فقد شهد نظام الحكم اضطرابا شديدا بعد ولاية الخليفة الفاطمي الحاكم

بأمر الله – ثالث الخلفاء الفاطميين (411هـ/ 1021م.) وانتقلت السلطة من الخلفاء، الذين ساء حالهم وتدهور أمرهم أيام الخليفة المستنصر، إلى الوزراء الذين أضحوا الفاعلين الحقيقيين والمسيطرين على دواليب الدولة.[33]

لكن ما يشاع أيضا من جو التسامح الديني والعرقي الذي طبع نظام الحكم الفاطمي لم يكن قاعدة عامة لم تعرف الاستثناءات فما عرف من تعايش سلمي بين المسلمين وأهل الذمة أو بين المسلمين على مختلف مذاهبهم شهد في فترات معينة اضطرابا مرده في أحيان مناورات وتآمر في دوائر السلطة الحاكمة نفسها لأجل إحداث التوازنات المطلوبة تبعا لحالات القوة والضعف التي تمر بها الدولة.

ومن أمثلة ذلك مع حدث مع أهل الذمة الذين وإن فاز بعضهم بالوزارة وتبوأ مناصب عليا في إدارة الدولة، إلا أن ذلك حرمهم- حسب البعض- من حريتهم، «فاعتبارا من عام 395 هـ/ 1005م. بدا تشدد الحاكم مع الرعية، وخاصة أهل الذمة الذين لقوا في عهده عنتل شديدا، كما أخذ في إصدار سلسلة من الأوامر والقرارات تحوي قائمة بممنوعات توعد من يقدم عليها بالعقاب بالقتل أو التعذيب.»[34] ومن جملة ما ألزم به النصارى:

- اللباس الخاص (لبس الغيار) ووضع صلبان.
- منع عليهم دخول حمامات المسلمين.
- هدم بعض دور العبادة كهدم كنيسة القيامة ببيت المقدس سنة 398هـ. ففي هذه السنة«هدم الحاكم بيعَة قُمامة التي ببيت المقدس وغيرها من الكنائس بمصر والشام...»[35]
- حرق الخليفة الحاكم لحارة الجودرية على أهلها اليهود.
- الإكراه على اعتناق الإسلام أو الخروج إلى بلاد الروم.

هذا المثال وغيره يشكل استثناء وليس قاعدة لوضع أهل الذمة داخل المجتمع الفاطمي كما هو على سبيل المثال في مصر الفاطمية بحيث يشهد كثير

من الكُتّاب على انسجامه وتعايشه على الرغم من تركيبته الطائفية والمذهبية والدينية المتباينة فقد كانت دولة الفاطميّين« متسامحة إلى حدود بعيدة، فالمسلم والقبطي واليهودي كانوا يلقون معاملة واحدة، وهذا ساعد على مزج العناصر المصرية بعضها ببعض، كما ساعد على ازدهار الحياة الاقتصادية والفنية في البلاد... كما يتصل بهذا مشاركة الفاطميين في الاحتفال بالأعياد القومية والمسيحية مثل عيد : النوروز، يوم الغطاس، خميس العهد، عيد وفاء النيل...»(36)

ولئن أرجع البعض التسامح الذي طبع الدولة الفاطمية عامة إلى المذهب العقدي الاسماعيلي في تشجيعه على الاستقلال في النظر العقلي والتأمل واعتماد التأويل مما يسهل تثبيت عقائد المذهب غير أن الربط الذي حدث في الدولة الفاطمية بين الهيكل الديني والنظام السياسي أفقد الخلافة الفاطمية في بعض فترات حكمها ميزة الحرية التي اتسمت بها إذ كيف تصان الحريات في ظل نظام شمولي يمارس فيه الحاكم الخلافة مجمعا فيه كل السلطات ولا حد لسلطانه على الرعايا، يشرف على جميع أعمال الدولة في الدين، المال، الإدارة والجيش إلى حد التدخل في شؤون المحكومين كمنع النساء من الخروج أو منعهم من ارتداء لباس معين.

فأية حرية يمكن توقعها مع حاكم يذهب إلى حد الإعلان عن ألوهية الحاكم بأمر الله. وذلك بالاستناد إلى مبدأ من مبادئ المذهب الاسماعيلي ينظر إلى الإمام الوارث للسلطة على أنه معصوم. « والإمام يستطيع أن ينص على [تولي منصب الخلافة] على أي ابن له، فهذا أمر يخصه وحده لأنه يتلقى علمه ووحيه من الله.» (37) تبعا لهذا المبدأ العقدي في الإمامة هل يبقى أمل في تبرير التسامح والحرية بعد أن يستمد الحاكم سلطانه من الإله ويحكم بمشيئته وسلطته من سلطة الرب ومن ثمة فلا سبيل إلى الاعتراض عليها. فهل نلتمس مساحة للتمتع بالحرية تحت سلطة وصفها الشاعر ابن هانئ الأندلسي مادحا المعز لدين الله:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وهل نأمل في العثور على أثر للعدل والتسامح ضمن نظام يصفه المحكومون بقولهم:

بالظلم والجور قد رضينا وليس بالكفر والحماقة

إن كنت أعطيت علم الغيب فقل لنا كاتب البطاقـــة (**)

إلا أن هناك من الآراء من يعتقد أن النظرة التي تبنتها الفاطمية في الحكم وتصورها لدور الخليفة من خلال تركيز السلطات بين يديه إنما غرضه فرض النظام العادل في المجتمع أي النظام الذي يحول دون تعسف أي فرد من أفراد الرعية إزاء الآخرين، إلا إذا كان ذلك بأمر الحاكم. لكن هل يبرر مثل هذا الرأي ما حدث في واقع الدولة الفاطمية ؟ وهل يضمن حقا الحق المطلق للحاكم العدل والحرية للأفراد فيصون علاقاتهم من التعسف والصدام ؟ وهل مثل هذا التصور سببه عقدي بحت ؟

3- حدود الحرية والواقع الاجتماعي:

يجيب البعض عن هذه التساؤلات بأن التسامح الذي وسم الدولة الفاطمية فرضته كذلك ظروف اجتماعية واقتصادية وهو لا يعود إلى« بعض جذور المذهب الإسماعيلي، بل لانطباق هذا الحكم إلى درجة كبيرة مع التحولات الاقتصادية والطبيقة التي حدثت في ذلك العهد.» [38] فعلاوة على طبقية المجتمع التي تستوجب إجراء توازنات بين الشرائح الممثلة فيه لم تكن السلطة الفعلية في يد الإمام إلا في الفترة التي ساد فيها الحكم من المعز إلى المستنصر أما الفترة الأخرى وهي من حكم المستنصر حتى نهاية الدولة الفاطمية فالسلطة الحقيقية كانت بيد الوزراء وأغلبهم من العسكر الذين تحكموا في زمام الأمور إلى حد أنهم استخرجوا من الخليفة وثيقة تفوضهم بإدارة البلاد.[39] ومن البديهي، أن يتشتت

الحكم داخل نظام من جهة واجهته الظاهرة الخليفة ولكن من دون سلطة فعلية ومن جهة أخرى واجهته الباطنية صاحبة السلطة الفعلية.

فإذا كان من الحقيقي ومن الناحية الفكرية والنظرية أن أعطت الفاطمية أنصارها حرية واسعة من التفكير والأخذ عن القديم والاجتهاد وهي الصورة التي تبرزها بوضوح رسائل إخوان الصفا في دعوتها إلى وحدة الأخيار والأخوة بينهم، وإلى السماحة إزاء الأديان على أساس مطالب العقل السليم: «ينبغي لإخواننا، أيدهم الله تعالى، ألا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب، وألا يتعصبوا على مذهب من المذاهب...»[40]

إن هذا الجانب النظري صادف على أرض الواقع معضلات كبيرة على رأسها التجانس الذي ينبغي أن يكون عليه مجتمع الدولة الفاطمية المشكل من الأقباط وأهل السنة سكانه الأصليين يضاف إليهما العنصر المغربي القادم مع الفاطميين من قبائل الكتاميين والزُّوَيليين والصنهاجيين والباطليين والبرقيين علاوة على عنصري الروم والصقالبة وقد قدموا مع جيش جوهر ومع الخليفة المعز. و إلى جانب هذه العناصر هناك عنصري الأتراك والديلم وقد اصطنعهما الخليفة العزيز بالله كما نجد العنصر الزنجي (الأسود) الذي استكثرت منه والدة الخليفة المستنصر.[41]

من الطبيعي، ومهما كانت درجة التسامح والعدل داخل أي مجتمع فسيفسائي كهذا، فمن الأكيد أن يشعر طرف بالظلم أو القهر وقد تلجأ السلطة على استخدام عنصر معين وتقريبه بهدف إضعاف الآخر أو استخدامهما الواحد ضد الآخر مع أخذ مصالح مصلحة الدولة والطوائف بعين الاعتبار ولعل ما حدث الخليفة الحاكم بأمر الله يصح كمثال على ما ذكر ذلك أن الخلافات على المصالح التجارية في مصر أخذت شكل النزاع بين جنود كتامة المغاربة بزعامة ابن عمار وبين المشارقة تحت قيادة برجون الصقلي فبادرت كتامة بفرض زعيمها وزيرا ولكن برجوان انتصر عليهم وتولى الوزارة(***) فما كان من الخليفة إلى أن

تخلص من الطرفين واستقل بالسلطة.[42] هذا المثال يبرز لنا بجلاء مدى ارتباط قضية الحرية بجوانب شتى تتشابك فيها الأمور المذهبية بالمسائل السياسية وهي أيضا على صلة بالأبعاد الاقتصادية كالاستفادة من الثروة والاجتماعية كالطبقية والإثنية.

خلاصة:

لا نبالغ في حكمنا إن نحن وصفنا الحكم الفاطمي بأنه مثّل ظاهرة تقدمية في عصره من عدة أوجه سواء السياسي منها أو الاجتماعي أو الفكري. إذ نتبين أن ما تحقق خلال الفترة الفاطمية عدّ نموذجا سياسيا واجتماعيا رائدا على الرغم مما فيه من السلبيات والثغرات وقد يكون التنافس الذي كان على أشده بين العباسيين والفاطميين حافزا قويا على دفع الاثنين إلى العمل على ما يُلمّع صورة كل طرف ويبرر أحقيته بالخلافة. وفي هذا السياق، كانت مسألة التسامح وتأمين أجواء من الحرية وعدم التشدد من المسائل التي يحرص كل نظام حكم على الاتصاف بها لكسب مزيد من التأييد والدعم.

وعلى الرغم من أن فترة قيام الدولة الفاطمية في بلاد المغرب(أقل من مائة سنة)، وهي قصيرة بالمقارنة مع فترة بلاد المشرق (قرابة القرنين) قد لا تسعفنا كثيرا في تحديد صورة وافية عن مدى ارتباط الفاطميين في المعارضة أو في نظام الحكم بتجسيد مشروع سياسي تكون الحرية أولى معالمه غير أن الفترة المغربية هذه على قصرها فهي مهمة من حيث الأساس الذي وضعته في الانتقال من مجال الدعوة السرية إلى ميدان العمل السياسي العلني. ومن طور التفكير النظري إلى طور التحقيق الفعلي وهو الأمر الذي يضع المبادئ، من تحرر وتسامح وأحقية بالسلطة وغيرها، التي ظل دعاة الإسماعيلية يشيعونها في الناس موضع الاختبار.

لقد أمكن للدولة الفاطمية أن تنجز جزءا هاما من مشروعها السياسي الكبير وإن تعثر في بعض مراحله ولم يكن ليكتب له النجاح والتوسع الذي عرفه

لو لم يتجه إلى المشرق ولكنه مع ذلك حافظ على قدر كبير من تركيبته المغربية سواء في تسيير شؤون الدولة أو في العمران والتأثير في الشؤون الاجتماعية والثقافية بحيث اعتبر العنصر المغربي جزءا أساسيا في معادلة الحكم الفاطمي ولعب قائل كتامة دورا مميزا في الانفتاح والتسامح الذي طبع الدولة الفاطمية.

الهوامش:

(1) د. ناصيف نصار، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.1، 1995م.، ص.272.

(2) د. ناصيف نصار، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، ص.272.

(3) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية، وبلاد الغرب، منشورات مكتبة النهضة المصرية، ط.3. 1964م. ص. ص. 39. 40.

(4) د. أيمن فؤاد السيد، الدولة الفاطمية في مصر (تفسير جديد)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م.، ص. ص. 42. 43.

(5) د. عبد المنعم ماجد، ظهور الخلافة الفاطمية وسقوطها في مصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط.4، 1994م.، ص.279.

(6) د. أيمن فؤاد السيد، الدولة الفاطمية في مصر (تفسير جديد)، ص.17.

(7) د. عبد المنعم ماجد، ظهور الخلافة الفاطمية وسقوطها في مصر، ص.280.

(8) العلامة محمد تقي المدرسي، التاريخ الإسلامي دروس وعبر (دراسة تاريخية للفترة ما بين العام 61/ 650 من الهجرة النبوية)، دار الجيل، بيروت، ط.1، 1984م.، ص.291.

(9) د. السيد عبد العزيز سالم، المغرب الكبير 2 ، العصر الإسلامي (دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981م.، ص.593.

(10) المرجع نفسه، ص.594.

(11) العلامة محمد تقي المدرسي، التاريخ الإسلامي دروس وعبر (دراسة تاريخية للفترة ما بين العام 61/ 650 من الهجرة النبوية)، دار الجيل، بيروت، ط.1، 1984م.، ص.291.

(*) من بين الأزمات نذكر ثورة القرامطة والتي أثرت سلبا على الخلافة العباسية وقوضت من سلطتها.

(12) وأصبح المغرب وملحقاته صقلية وقوصرة وقلورية ثم مصر وملحقاتها وهي الشام والحجاز واليمن وحدة سياسية قاعدتها القاهرة المعزية أي قاهرة المعز.

- د. موسى لقبال، دولة كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري (11م)، ص.578.

(13) د. محمد جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.، ص.9.

(14) د. محمد جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.، ص.14.

(15) د. موسى لقبال، دولة كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري (11م)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979م.، ص.524.

(16) د. محمد جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب، ص.28.

(17) د. محمد جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.، ص. ص. 26. 27.

(18) د. موسى لقبال، دولة كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري (11م)، ص.578.

(19) د. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية، وبلاد العرب، ص.34.

(20) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية، وبلاد العرب، ص.482.

(21) المرجع نفسه، ص.34.

(22) العلامة محمد تقي المدرسي، التاريخ الإسلامي دروس وعبر (دراسة تاريخية للفترة ما بين العام 61/ 650 من الهجرة النبوية)، دار الجيل، بيروت، ط.1، 1984م.، ص.290.

(23) د. ناصيف نصار، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، ص.147.

(24) المرجع نفسه، ص.146.

(25) فرهاد دفتري، الحياة الفكرية بين الاسماعيليين: نظرة عامة، ضمن كتاب، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، تحقيق، فرهاد دفتري، ترجمة، ناصح ميرزا، دار الساقي

(بيروت، لبنان) بالاشتراك مع معهد الدراسات الاسماعيلية(لندن)، الطبعة الأولى، 2004م.، ص. 151.

(26) د.أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1971م.، ص.265.

(27) د. أيمن فؤاد السيد، الدولة الفاطمية في مصر (تفسير جديد)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م.، ص. 44.

(28) د.أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1971م.، ص.260.

(29) د. عبد المنعم ماجد، ظهور الخلافة الفاطمية وسقوطها في مصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط.4، 1994م.، ص.281.

(30) إبراهيم أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، ص.125.

(31) إبراهيم أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، ص. ص. 122-124.

(32) إبراهيم أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، ص.124.

(33) د. حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، ط.1، 1987م.، ص.308.

(34) د. أيمن فؤاد السيد، الدولة الفاطمية في مصر (تفسير جديد)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م.، ص.102.

(35) جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج. 4، تحقيق، د. إبراهيم علي طرفان، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963م.، ص. 218.

(36) د.أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، ص. 261.

(37) د.أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، ص. 265.

(**) حدث ذلك في عهد العزيز بالله حينما صعد المنبر ووجد ورقة كتب عليها البيتين من الشعر.

(38) أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي-الاقتصادي، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الأولى، 1979م.، ص.262.

(39) أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي-الاقتصادي، ص.284.

(40) المرجع نفسه، ص.317.

(41) د. أيمن فؤاد السيد، الدولة الفاطمية في مصر (تفسير جديد)، ص.365.

(***) هي الأحداث التي وقعت في عهد الحاكم بأمر الله وأحدثت فتنة واضطرابا الأمر الذي دفع الخليفة إلى مخاطبة الناس أمام قصره ووجه حديثه إلى الكتاميّين ووصفهم بأنهم ((شيوخ دولته)) ثم وجه حديثه إلى الأتراك ووصفهم بأنهم ((تربية والده العزيز))، وطلب الجميع بالولاء والطاعة كما أمر كاتب الإنشاء(أب منصور بن سورين) بكتابة سجل يبرر فيه قتله لبرجوان. وكان ابن عمار قد قتل في الأحداث وبهذا تخلص الحاكم من الاثنين.

- د. أيمن فؤاد السيد، الدولة الفاطمية في مصر (تفسير جديد)، ص. ص.98. 99.

(42) أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي-الاقتصادي، ص.284.

المراجع المعتمدة

(1) د. حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة،الطبعة الأولى، 1987م.

(2) ابراهيم أيوب، التاريخ الفاطمي السياسي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت،الطبعة الأولى،1997م.

(3) د. عبد المنعم ماجد، ظهور الخلافة الفاطمية وسقوطها في مصر، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1994م.

(4) فرهاد دفتري(تحقيق)، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، ترجمة، ناصح ميرزا، دار الساقي (بيروت، لبنان) بالاشتراك مع معهد الدراسات الاسماعيلية (لندن)، الطبعة الأولى، 2004م.

(5) حسن ابراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية، وبلاد العرب، الطبعة الثالثة، 1964م.

(6) العلامة محمد تقي المدرسي، التاريخ الإسلامي دروس وعبر (دراسة تاريخية للفترة ما بين العام 61/ 650 من الهجرة النبوية)، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1984م.

(7) د. محمد جمال الدين سرور، النفوذ الفاطمي في جزيرة العرب، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993م.

(8) د. موسى لقبال، دولة كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري (11م)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979م.

(9) د. السيد عبد العزيز سالم، المغرب الكبير،2، العصر الإسلامي (دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981م.

(10) د. ناصيف نصار، منطق السلطة مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج للطباعة والنشروالتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995م.

(11) د. أيمن فؤاد السيد، الدولة الفاطمية في مصر (تفسير جديد)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992م.

(12) د.أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1971م.

(13) جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج. 4، تحقيق، د. ابراهيم علي طرفان، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشرن 1963م.

(14) أحمد صادق سعد، تاريخ مصر الاجتماعي-الاقتصادي، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الأولى، 1979م.

عامة المغرب في العصر الفاطمي

- العامة والتشيع الفاطمي -

أ. دلال لواتي

العامة والتشيع الفاطمي

أولا/ العامة بين الدعاية الشيعية والدعاية الأغلبية

تتفق الروايات على دخول الداعي أبي عبد الله الشيعي سنة (280هـ/ 893م)[1] إلى المغرب، وذلك اللقاء الذي روجته النصوص بينه وبين حجاج كتامة[2]، وهي من القبائل القوية ذات البأس والشدة وأدى أحد فروعها وهي قبيلة جيملة دورا كبيرا في احتضان الدعاة وقد نزل ابن عبد الله في المكان الذي نشط فيه الحلواني وأبو سفيان[3] ووجدا أرضية مهيأة لاعتناق المذهب والتنظيم الشيعي[4].

روجت الدعوة "فكر المهدوية" وقد "تمحور حولها الفكر الاسماعيلي وجعلت من المهدي الأمل الذي تتطلع إليه الفئات المحرومة ليخلصها من وضعها المزري"[5] وعندما تكون سنة (289هـ/901م) هي بداية التنظيم العسكري والانتفاضة ندرك سر نجاحها[6]، وهي آخر سنة في حكم إبراهيم بن أحمد (261-289هـ/874-901م) وقد تميزت سنواته الأخيرة بالحكم المطلق والجور والظلم الذي عانت منه عامة إفريقية وليس القيروان فقط.

ليس من الصعب أن تتغلغل أفكار المهدي المنتظر في نفوس العامة، التي تعلقت بالفقيه العابد والتحمت مع تشريعاتهم وكراماتهم وأملت في أدعيتهم المستجابة، لكن ظلم السلطة ما فتئ يزداد وعاشت القيروان أصعب المراحل في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وهي سنة (261هـ/874م) بداية ظهور المجاعات في القيروان كامل إفريقية وقد تكررت في فترات متلاحقة مع الأوبئة والغلاء والجباية والظلم فتعلق العامة مرة أخرى بزعيم يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، وقد ذهب في ذلك أن "فكرة المهدوية هذه هي أيديولوجية المساكين"[7].

كما ساهمت الأشعار والقصص التي انتشرت انتشارا واسعا في إفريقية تنبأ بظهور دولة المهدي وزوال دولة ابن الأغلب التي عرفت بعلم الحدثان[8] فضلا عن تنبؤات المنجمين الذين كثروا في الأسواق والحارات وحتى داخل البلاط الأغلبي ذاته[9]، كان يطمح هذا الانتشار إلى اعتناق الدعوة سريعا قبل أن تبزغ شمس الله في المغرب –المهدي–[10]، وكانت شخصية أبي عبد الله الداعي من القوة والذكاء وما امتلكه من المواهب أثناء تعليمه وأثناء ترويجه للمذهب ولفكرة المهدي ما ألهب الحماس للدفاع من قبل العامة، وقد خاطبها بتفكيرها وبما تستوعبه ذهنيتها، فسارعت في تصديق هذه الدعاية[11].

كبرت صور أبي عبد الله الشيعي في نفوس العامة، وقد ظهر بصورة الورع والمتقشف، العالم الزاهد في الدنيا والمعرض عن الطيبات[12]، جمع بين صورتي الفقيه والعادل، وقد دخلت هذه الأصداء في مدينة القيروان بين العامة في الأسواق والمساجد ومجالس الأمراء، كان إبراهيم ابن الأغلب يتحاشى ذكر الداعي في المجالس ويحاول عندما يذكر أمامه أن يقلل من شأنه أمام الملأ حتى لا تتأثر الروح المعنوية لكنه كان يردد أمام أقرب خواصه "والله لو دخل على هذه المدينة من باب لخرجت بين يديه من باب آخر، والله لكأني أنظر إلى أكسية أصحابه منشورة على شرفات قصري هذا"[13].

إن نجاح الدعاية الشيعية تكمن في أنها انتشرت في أعلى السلم الاجتماعي إلى أسفله[14] وكانت من بين الأهداف الأساسية المسطرة في التنظيم الدعوي وساعد في التمهيد لدولة المهدي خاصة وأن مبررات سقوط الأغالبة ما فتئت تتضخم وقد أخفقت في كسب تأييد العامة والجند والفقهاء.

أمام هذا الحصار النفسي للدعوى على العامة روجت السلطة الأغلبية دعاية مضادة تجلت في مجموعة من السلوكات بدت معظمها مصطنعة ففي سنة (289هـ/901م) أظهر الإبراهيمي لأحمد التوبة لما استقام أمر أبي عبد الله الداعي بكتامة وكان الخوف من تأكدهم الكامل بأن الثائر أو الخارج هذه المرة

أمره ليس سهلا فاتجه على المادة المتنازع بشأنها دائما – العامة– فأراد أن يرضيها فرد المظالم وأسقط القبالات، وأخذ العشرة طعاما وترك لأهل الضياع خراج سنة وسماها سنة العدل واعتق مماليكه وأعطى فقهاء القيروان ووجهاء أهلها أموالا عظيمة ليفرقوها على الضعفاء والمساكين[15].

الظهور بهالة التدين والتقشف ما هي إلا رد فعل لما كانوا يسمعونه عن الداعي في بلاد كتامة وقد اغتاظ هذا الأخير من سلوك الأمير الأغلبي أبي العباس بن إبراهيم بن أحمد الذي أظهر هو أيضا التقشف والجلوس على الأرض وإنصاف المظلوم[16]، ورد عن الناس جميع ما كان أبوه اغتصبهم إياه، وعدل فيهم، وتواضع لهم وجلس في المسجد الجامع لظلاماتهم على حصر ونصّب ذرة بين يديه كفعل القضاة يستميل بذلك قلوب العامة إليه[17].

وقد لاحظ أصحاب الداعي انقباضه وهون عليه الأمر فقال لهم: لا تقولوا ذلك "كيف لكم بمن قابلكم بحصيره ودرة يستميل بذل قلوب العامة لكن جدوا في أمركم واجتهدوا"[18] لأنه الوحيد الذي كان بعرف ر النفاذ إلى قلوب العامة، وما الذي يستميل هذه الأخيرة. ونجده يتهلل فرحا عندما يسمع بمقتل أبي العباس بن إبراهيم بن الأغلب بغلمان ابنه زيادة الله الثالث وقد شاع عن هذا الأخير حبه للدنيا، وعكوفه على الملاهي ومسامرته للشطار والعيارين والمغنيين والعوادين[19] وإفراطه في شرب الخمر وقد وصف مجله أحد الأطباء بأنه كان "قليل الوقار"[20].

مثل هذه الشخصية التي تنفر العامة لا تخيف شخص الداعي الذي أشار إلى أصحابه واصفا بدقة الفرق بين الأمير المقتول وابنه القاتل "قد زال عنكم ما كنتم تتوقعون وهذا صاحبكم أخر من يحاربكم وعنه يصير الأمر إليكم"[21] حتى زيادة الله الثالث أدرك سر تعلق العامة بأهل السنة المالكية خاصة وأنه في موقف شديد مثل شوكة أبي عبد الله الداعي [22] لن يقاومه إلا من تمسك بمذهب ولم يجد أحسن من المالكية ليعود ويصحح ما قام به أبوه عندما رجع إلى مسألة خلق القرآن وكرهته العامة لما ولى عليها القضاء القاضي الحنفي –المعتزلي

الصديني-[23] فعزله زيادة الله وكتب كتابا إلى القيروان يستميل بذلك سلوك العامة قائلا: "إني قد عزلت عنكم الجافي الخلق المبتدع المتعسف ووليت القضاء حماس بن مروان لرأفته وطهارته وعلمه بالكتاب والسنة"[24]، وهو بهذا أراد الدعاية النفسية التي وجدها كرد فعل لدعاية الداعي فيقابل السنة المالكية بالشيعة -الإسماعيلية- الذين شهر بكفرهم من أعلى منابر القيروان.

ثانيا/ العامة في رسائل الطرفين -الشيعي والأغلبي-:

عندما قوي أمر الداعي وكتامة بدأت الدعاية تأخذ شكلا صريحا بين الطرفين وتبودلت رسائل بينهما لا تعكس سوى خوف الأغالبة وحرص الشيعة فيما هم مقدمون عليه، ونالت العامة حظا كبيرا من الحديث بينهما.

ففي الرسالة الموجهة إلى عبد الله الشيعي من طرف إبراهيم بن أحمد عن طريق رسول من كتامة وهو ابن المعتصم الذي قدّم له الرسالة مشافهة: "يقول لك الأمير: ما حملك على تعرّض سخطي والوثب على مملكتي وإفساد رعيتي والخروج علي؟... وإن كان قصدك قصد من سوّلت له نفسه الخلاف على الأئمة واستفساد جهلة الأمة....ولا يغرنك من إقبال هؤلاء الأوباش عليك واتباعهم إياك..."[25]، رد عليه أب عبد الله الداعي بجواب عارض فيه كل كلام الأمير مملوء بالقوة والثقة وقد أنهاها بدعوته إلى الدخول في أمر المهدي "بلغ عني ما حملته إياه: إني أدعوه إلى الله عز وجل وإلى كتابه، وإلى الإمام المهدي من ذرية رسوله دعوة محتج عليه وأرغب فيما ينجيه..."[26].

أما الكتاب الذي كتبه زيادة الله إلى البلدان فكان لتهدئة العامة بعد انهزام جيوشه في كثير من المدن التي أصبحت بحوزة أبي عبد الله الشيعي "... فإنه آوى كتامة بربر أغتام، وجهّال طغام فاستنزلهم واستهواهم واستغواهم... وكل من كانت لهم منهم مسكة أو علم شيء من الكتاب والسنة لم يجد غير الهرب إلينا منه بدينه، والمقام على حربه..."[27]

رسالة طويلة قرئت على منبر القيروان وقرئت في سائر البلدان، وتؤكد الرواية الشيعية[28] أن العامة استخفت بهذا الكتاب الذي لا يعكس إلا خوفا على سلطانه الذي ضيعه بأفعاله وسفكه دم أبيه.

لم تكتف الدعاية برسائل الطرفين بل ساهمت الخلافة في بغداد بإرسال كتاب على العامة ليلتفوا حول أميرهم هذا الكافر الفاسق "لتعلموا حال زيادة الله عند موقعه من رأيه وما يرعاه منة حرمته... وإجابة دعوته متى استدعاكم واللحوق إليه وترك التثاقل عنه والإجلال له[29] فلما قرئت نسخة هذا الكتاب على منبر مدينة القيروان وسائر البلدان، تضيف الرواية الشيعية[30] فزاد كلامهم في زيادة الله وأشانيعهم عليه، وقالوا: "... وما عسى أن يصنع الرعية له، إنما الرعية لمن غلب: فإن كانت له قوة وعنده غنى فليقاتل، فأما الرعية فما تعرف مدافعة ولا اعتادت محاربة...".

كان هذا كلام العامة في الأسواق والشوارع والسكك منتشرا في حاضرهم وباديهم، ما يؤكد قدرة أبي عبد الله الداعي على كسب العامة لصالحه وإن بلغت الرواية الشيعية فالرواية السنية[31] لم تناقضها تماما ويعطينا ابن عذارى سرور أهل طبنة من صنيع الداعي مع جباة الخراج، وأعاد الأموال إلى أصحابها، وتأكدوا أن هذا من يستعمل فيهم الكتاب والسنة، وانتشر فعله في جميع أراضي إفريقية، فتاقت أنفسهم إليه وكاتبوه، ودخلوا في طاعته. مما اعتم له زيادة الله الثالث غما شديدا.

إن كان هذا فعل المدن الإفريقية البعيدة عن سلطة الأمير وقد سقطت معظم الحصون والقرى خاصة أعتى حصن الذي ساهم في قيام إمارة الأغالبة وهو حصن بلزمة (294هـ/906م)[32] فإن القيروان التي مازالت لحد الآن بعيدة عن الجيوش. فإن صدى الدعوة وأصداء الحرب الكلامية التي كانت تعيشها أكثر من أي مدينة أخرى في إفريقية وقد أصبح أبو عبد الله الداعي وظهور دولة المهدي نقاشا سياسيا وفقهيا وعقديا عقدت له المجالس والمناظرات[33]، وعاشت

الجو النفسي المشحون بالغضب على السلطة والخوف من سلطة جديدة كفّر الفقهاء دعاتها ووجدت نفسها من على منبر القيروان[34] بين طرفين كل طرف يحاول أن يستملها إليه، فعاشت رعبا نفسيا أكثر من عامة المدن البعيدة عن المركز الأغلبي التي عاشت رعبا وتقتيلا جسديا.

ثالثا/ العامة والتواجد الفاطمي بالمغرب:

لم تتحدث المصادر عن مقاومة كبيرة لعامة القيروان باستثناء ما ورد عن ابن عذارى[35] في أحداث (293هـ/905 م) أن زيادة الله الثالث أخرج جيشا إلى الأربس وولى عليه مدلج بن زكريا وأحمد بن مسرور الخال أضمرا خلافهما عليه بسبب منية لهما تعرف بالحليدية سجل عليها القاضي حماس بن مروان (ت 303هـ/915م) وعاد بالمعسكر إلى مدينة القيروان، فهل فعلا هذان القائدان خرجا بسبب ما ضاع من أملاك لهما، أم أن هناك اتفاق شيعي بينهما ؟ مما يؤكد تغلغل الدعوة الشيعية في المجتمع القيرواني الخاصة قبل العامة. المهم فقد خرجت إليهما "الغوغاء"[36] من القيروان ودافعوا عن المدينة ولأول مرة تدافع العامة عن مدينتها وقتلوا مدلج ومن معه، وصلبوا على باب رقادة. فهلل الأمير فرحا لما جاءه الخبر بقتل العامة له وكتبه فتحا قرئ على منابر القيروان.

لكن الأكيد أن عامة القيروان لم تقتنع بفكرة التعبئة في جند الأمير الخليع، وإن انتشرت الدعاية الأغلبية أن أهل القيروان أخذوا في شراء الأخبية وضربها جهة باب السلم، والسكون بها ليلا ونهارا بالسلاح والعدة، وكتب من كل محرس من محارسه عدة معلومة من شباب المدينة ليذيع أن أهل القيروان تقدموا معه للحرب[37] فكان الرهان دائما على العامة وقد تجلى سلوكها في أثناء سقوط الأغالبة بهزيمتهم في الأربس سنة (296هـ/908م)[38] – وهي بوابة القيروان- بمظهرين يؤكدان عمق الانفصال الحقيقي لسلطة الأغالبة.

المظهر الأول: لم يحدث هروب زيادة الله من القيروان ورقادة أي أثر نفسي يمكن أن يؤلم عامة محكومة يتركها حاكمها آخذا معه الأحمال بما خف من الجوهر

والمال[39]، والدليل على ذلك أن العامة فاضت :من كل مكان على رقادة ينتهبون ما بها ويحملونه فيلقي بعضهم بعض فيسلب الثري الضعيف وسابت أهل إفريقية، وشغل أهل الدعارة بنهب رقادة فإنتهبوا ما في قصورهم مما خلفه زيادة الله وما في دور رجاله ودور سائر الناس"[40]. فمنذ ابتعاد السلطة والأمراء الأغالبة عن قلب المدينة وبنائهم للقصور والمدن الملوكية، وكل من القصر القديم ورقادة كانتا حلم أهل القيروان وقد تحقق.

هل هي عامة جائعة دائما أم هو سرور لزوال حكم أمير يمثل آخر عهد لهم مع الظلم؟ ومع السببين كانت رقادة محصنة نهبا للعامة مدة ثلاثة أيام "دخلوا دور سائر الناس الأنفس فالأنفس، والأعلى فالأعلى إلى أن لم يبق شيء مما على وجه الأرض إلا إنتهبوا، وصاروا إلى البحث عن المطامير وانتزاع حديد الأبواب وحمل الأسرة وثقل الخرثى(المتاع والأكسية) وأقاموا كذلك ينتهبون إلى أن دخلت خيل أبي عبد الله"[41]. فكانوا رعاع !

قد نفسر سلوك العامة بالمستوى المعيشي الذي ازداد تفاقما في أواخر حكم الأغالبة، لكن إلى أي مدى هذا السلوك يتمادى للدرجة التي يغيّب فيها الدفاع عن المدينة تماما ؟ هي دائما رافضة لحكم الأغالبة فكانت تفتح أبواب المدينة دائما للثائر وتوصده ضد القائم عليها؟ فهل تغلغلت دعوة الشيعي وتمكنت من نفوسهم وهم تحت حماية الفقهاء وأوساط المالكية؟ أم أن الإشارة إلى أهل "الدعارة" بما تعنيه من سلابة وقاطعي الطرق والصعالكة قد وجدوا ضالتهم وهم لا يهمهم سلطة زائلة وأخرى قائمة ؟ فعمم هذا السلوك على عامة القيروان بكل شرائحها، وإنما موقفها المسالم يتجلى من خلال حوارها مع القائد ابن عم الأمير زيادة الله وهو إبراهيم ابن أبي الأغلب.

المظهر الثاني في سلوك العامة، لما دخل إبراهيم ابن أبي الأغلب إلى مدينة القيروان وقصد دار الإمارة[42]، وأدخل الفقهاء ووجوه المدينة وتسامعت العامة بمسيرهم إليه، فاجتمع على باب دار الإمارة خلق كبير، ووجه القائد كلامه إلى

الفقهاء "إنما قصدت المجاهدة عن حريمكم ودمائكم وأموالكم... ومهجكم... فقالوا: "أما السمع والطاعة فهما لك ولكل من ولينا، وأما إعانتك بأموالنا فهي لا تبلغ ما تريد، والقتال فمالنا به قوة ولا معرفة وأنت قد ناصبت هؤلاء ومعك صناديد الحرب. ووجوه الرجال ووراءك بيوت الأموال فلم تظفر بهم وتدوم الآن كذلك[43] ويضيف القاضي النعمان[44] قولهم: "فنحن سوقة وتجار وباعة لا نبلغ ما تريده".

عندما ألح في طلب المعونة ولم يجد صدى عندهم طلب ما في أيديهم من أموال الأحباس والودائع وقال لهم:"فأعطوني ذلك سلفا فأنادي بالعطاء فيجتمع إلى الناس وقالوا وما يغير عنك ذلك لو مددت يديك إليها لأنكر الناس عليك"[45].

لقد تشدد الفقهاء ومن ورائهم العامة – تنتظر خلف الباب– في تقديم أي معونة مالية أو أدبية لرجوع سلطة الأغالبة ثانية، لكن الراجح أن موقفهم كان حقنا للدماء كما قالوا له "بلدنا لا يعرف الفتن ونحن لا نقوم بالحرب"[46]، وعندما خرج إبراهيم ابن أبي الأغلب القائد صاحت عليه العامة من كل مكان "أخرج عنا فما لنا بك حاجة ولا نسمع ولا نطيع لك"[47] وتصف معظم الروايات بأن حلة الغوغاء وصاحوا به وشتموه فهرب بمن كان معه "ومضوا يركضون دوابهم والناس يركضون وراءهم ويرجمونهم بالحجارة"[48] فهي غوغاء!

هو مشهد يعبر عن عامة رافضة تودع أخر ما يربطها بأسرة الأغالبة التي لم تترك ذكرى طيبة لدى عوامها، فيشفع لها في موقف كهذا فكيف استقبلت أبا عبد الله الداعي؟ دخل أبو عبد الله رقادة يوم السبت مستهل رجب من سنة (296هـ/908م)، "فخرج غليه أهل القيروان من الفقهاء والوجهاء وجلة التجار فالتقوا به وسلموا عليه وأظهروا له الرغبة في دولته وسألوه الأمان وأعلموا بطردهم لابن الأغلب فقال لهم: "أحسنتم وأجملتم ودمائكم حقنتم"[49].

لما استقر برقادة أمر مناديا لينادي في القيروان بالأمان التام للعامة "ورجوع من كان تنحى عن وطنه إليه[50]، فرجع الناس إلى بيوتهم واستقر العمال

في بلدانهم وعاقب أهل الدعارة والفساد "فسكنت الدهماء وأمنت السبل ومشت السيارة"[51]، ومازالت الدعاية الشيعية مركزة على العامة وهي تقدم لها الصورة المثلى للإمام والحاكم العادل الذي استطاع بأيدي دعاته أن يحقق آمالهم ويسكن دهمائهم[52] ويشملهم بالعفو والأمان. فلما طلبت العامة الأمان فهي دهماء !

لا يختلف عن المشهد الذي صورته المصادر بين رفضها لابن العكي وحماسها لإبراهيم بن الأغلب الذي اعتلى عرشه بحمية العامة وضغطها ؟ فهل ستعيش نفس الوضع عندما عوض الوالي (=العكي) بالأمير (=ابن الأغلب)، ومع سقوط هذا الأخير أصبح في القيروان الإمام (=المهدي) ليعلن نظام جديدا وخلافة جديدة وينتهي صدى بغداد في القيروان ؟

إذا كان الأمر من الولاية إلى الإمارة وقد عاشت عامة القيروان مع سلطة ظلت عنها منذ قيامها، ومارست عليها فنون الحكم المطلق، فكيف سيكون أمرها وهي تنتقل من إمارة سنية على خلافة شيعية ؟ وماذا ينتظر العامة ؟ وما نصيب العامة في نظمها وتشريعاتها "والعامة في نظر الأئمة ليسوا أهلا لعلم الباطن الذي يدعون له، وكان الخليفة المعز يرى أهل إفريقية حميرا وجهالا أي في أدنى مرتبة من العامة"[53] وهو ما يشير صراحة على دخول عامة القيروان في محنة بكثير مما كانت عليه فهي مرة أخرى رعاع وأوباش وغوغاء وهو ما تفصح عنه المباحث اللاحقة.

الهوامش:

[1]- القاضي النعمان، أبو حنيفة محمد بن محمد بن حيون التميمي المغربي (ت 363هـ/973م)، افتتاح الدعوة، تحقيق: الدشراوي فرحات، ط:2، الشركة الوطنية ، تونس، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986 /38. ابن عذارى المراكشي (ت ق 7هـ/ 13م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة: كولان ج. وبروفنسال إ -ليفي، ط:2، دار الثقافة، بيروت، 1980، 124/1.

[2]- موسى لقبال، دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 97/1979 وما بعدها.

[3] - إدريس عماد الدين القرشي (ت872هـ/1467م)، عيون الأخبار وفنون الآثار في فضائل الأئمة الأطهار -السبع الخامس-، تحقيق، مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، د.ت، /60-61.

[4] - بوبة مجاني، النظم الإدارية في لبلاد المغرب، رسالة دكتوراه دولة، جامعة قسنطينة، 1995 /13-14.

[5] - م.ن/13.

[6] - الطالبي محمد، "الأوضاع التي مهدت لقيام دولة الفاطميين في إفريقية"، ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطمية، الدورة الثانية، 4-7 أوت، وزارة الشؤون الثقافية، المهدية، تونس، 29/1981-30.

[7] - بوبة مجاني، النظم الإدارية في بلاد المغرب، /14.

[8] - القاضي النعمان، الإفتتاح /62-63.

[9] - م.ن /70.

[10] - الطالبي، الدولة الأغلبية- التاريخ السياسي- ، ترجمة: الصيادي المنجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت /700.

[11]- إدريس عماد الدين القرشي، المصدر السابق /59.

[12] - القاضي النعمان، المصدر السابق /39-40.

[13]- م.ن /95.

[14]- الطالبي، الأوضاع التي مهدت لقيام دولة الفاطميين في إفريقية /29.

[15]- ابن عذارى، المصدر السابق /147.

[16]- م.ن /133.

[17]- القاضي النعمان، المصدر السابق /147.

[18] - م.ن /147-148.

[19] - ابن عذارى، المصدر السابق /143.

[20] - ابن أبي أصبيعة، موفق الدين أبي العلاس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي (ت 668هـ/ 1269م)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط:3، دار الثقافة، بيروت، 1981، 61/1.

[21]- القاضي النعمان، المصدر السابق /148.

[22]- سعيد عبد الفتاح عاشور، "عوامل النجاح -الدعوة المبكرة للدولة الفاطمية-"، ملتقى القاضي النعمان للدراسات الفاطمية، الدورة الثانية، 4-7 أوت ، وزارة الشؤون الثقافية، المهدية، تونس، 1981 /74.

[23] - الجودي محمد (حي 14 هـ)، تاريخ قضاة القيروان، مخ، المكتبة الوطنية، تونس، رقم 18397 /و=18. النويري، أحمد بن عبد الوهاب (ت 732هـ/ 1332م)، كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق وتعليق: أحمد مصطفى أبو ضيف، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985 /89.

[24] - النويري، المصدر السابق /290.

[25]- القاضي النعمان، المصدر السابق /56-57.

[26]- م.ن /57-58.

[27]- م.ن /187-192.

[28]- م.ن /192.

[29]- القاضي النعمان، الإفتتاح /197.

[30]- م.ن /198. عماد الدين القرشي، المصدر السابق /

[31] - ابن عذارى، المصدر السابق، 142/1.

[32]- م.ن، 141/1.

[33]- عبد العزيز مجذوب، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية /167 وما بعدها.

[34]- القاضي النعمان، المصدر السابق /56-87-197-256.

[35]- البيان، 139/1-140.

[36]- م.ن /139.

[37] - القاضي النعمان، المصدر السابق /145-146.

[38]- ابن عذارى، المصدر السابق /145-146.

[39] - م.ن، 147/1.

[40] - القاضي النعمان، المصدر السابق /236.

[41]- م.ن /238.

[42]- م.ن /238.

[43]- النويري، المصدر السابق /292..

[44]- المصدر السابق /238.

[45]- النويري، المصدر السابق /293.

[46]- ابن عذارى، المصدر السابق، 148/1.

[47]- النويري، المصدر السابق /213. وعند ابن عذارى: "لا طاعة لك علينا ولا بيعة في أعناقنا فاخرج عنا"، المصدر السابق، 148/1.

[48] - النويري، المصدر السابق /293. وعند القاضي النعمان: "وأخذتهم الحجارة من فوق البيوت" هذا يعني أن النساء والصبيان شاركوا الهيجاء! المصدر السابق /239.

[49]- مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق (256-350هـ/870-961م)، تحقيق: العيدي عمر، ج:4، قسم 1- 2، المطبعة الكاثوليكية، بيروت- دمشق، 1972 ، 139/4.

[50]– القاضي النعمان، المصدر السابق /246.

[51]– م.ن /247.

[52]– م.ن /256–257.

[53]– القاضي النعمان، المجالس والمسايرات، تحقيق: شبوح إبراهيم والفقي الحبيب واليعلوي محمد، الجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1978 / 256 –257.

بوبة مجاني، النظم الإدارية /12.

الدعوة الإسماعيلية والعمران

- دار الهجرة إيكجان

د. بوبة مجاني

الدعوة الإسماعيلية والعمران
دار الهجرة إيكجان

مقدمة:

الحديث عن مدينة إيكجان ببلاد كتامة، التي اتخذها الداعي، أبو عبد الله مستقرا له وقاعدة دعوية وسياسية وعسكرية من القضايا التي لم تنل شيئا من اهتمام الباحثين، فهي تطرح عدة تساؤلات حول طبيعة عمرانها وأين يمكن تصنيفها. فهل تصنف ضمن المدن بكل ما تحمل المدينة الإسلامية من مميزات ومواصفات ؟ أم قرية يقل فيها العمران وتوابعه من نشاط اقتصادي، حرفي وتجاري و نشاط علمي ؟

وهذه الدراسة تتطلع إلى رفع بعض الغموض عن هذا الموضوع الذي لا يزال الباحثون لا يعيرونه اهتمامهم بسبب شح الأخبار وسكوت المصادر لأن دور الهجرة تنشأ في المناطق المعزولة إمعانا في التكتم والسرية، غير أن الإشارات القليلة التي وردت في بعض المصادر أخرجت دور الهجرة هذه وأخرجت معها الريف العربي الإسلامي في زمنه الوسيط من طي النسيان.

بين عمران ابن خلدون وعمران الدعوة الاسماعيلية:

.تسمي المصادر الشيعية المذهبية القرى أو المدن في بعض الأقاليم التي كان يتوقع أن تظهر فيها ومنها الدولة والتي اتخذت في ذات الوقت مستقرا لمسئولي الدعوة في الفترة السرية بـــ دار الهجرة، فهل لدار الهجرة مميزات ومواصفات تختلف عن المدينة أو القرية ؟ تحديد معنى التسمية لغة واصطلاحا مع الاستناد على الأخبار القليلة التي حفظتها لنا بعض المصادر هو الذي يساعدنا على تحديد خصائص هذا الصنف من العمران، إن كانت له خصائص. ومن دون

شك أنها نالت شهرتها من دورها المذهبي، لأن هذا الصنف من العمران أو المدن ينفرد المذهب الشيعي به دون غيره من المذاهب.

لقد نظر ابن خلدون إلى العمران على أنه اجتماع إنساني ضروري لأن الإنسان مدني بطبـــعه(أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران....)[1]

وحسب ابن خلدون أن المدن موضوعة للعموم لا للخصوص فيقول:(أن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف و الدعة ... و ذلك متأخر عن البداوة ومنازعها. وأيضا فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون...)[2]

إن ايكجان لم تكن هكذا لقد حولت إلى دار هجرة لأن الداعي أراد لها أن تكون مستقرا للأتباع فقط أي للخصوص بالنسبة للمجتمع المغاربي بصفة عامة ذي الأغلبية السنية، لكنها أنشئت لعامة الأتباع. ومن ناحية أخرى المدن حسب النظرية الخلدونية(قرار يتخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه، فتؤثر الدعة والسكون، وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار...)[3]

غير أن الداعي لم يتخذ من ايكجان دار هجرة بسبب إيثاره الدعة والسكون فالنصوص تبين أنه أخذ اتباعه بالشدة والتقشف حتى بعد نجاح الدعوة و تأسيس الدولة في رقادة سنة 296هـ/709 م، وكانت هذه السياسة من بين أسباب خلافه مع الإمام عبد الله المهدي. لقد أراد الإمام أن يسوس كتامة باللين بإعطائهم الأموال، وتوليتهم المناصب والوظائف الإدارية فأمرهم بلباس ثياب الترف والحلي، وهذا في نظر الداعي الذي تولى تربيتهم ابتعاد عما ساسهم به من تربيتهم على الإعراض عن الدنيا والتفاني في خدمة المذهب لا غير[4] لأن هدف الدعوة لم يحقق بعد، وهو العودة إلى المشرق وتأسيس دولة تحكم العالم الإسلامي من بغداد.

إن الهدف من طرح هذه التساؤلات ليس إلزامية مطابقة النظرية الخلدونية لهذه الصنف من العمران الذي لا يختلف من حيث المنشآت عما هو موجود بأية مدينة أو قرية، وإنما الفرق هو في حجم هذا العمران ونوعية المنشآت المقتصر عليها، والدور المنوط بها. وإذا عدنا للنظم الإدارية والتنظيم الدعوي في دولة مذهبية مثل الخلافة الفاطمية نجد أنه إلى جانب الأقاليم الإدارية توجد الكور الدينية، الأولى تكون من الأقاليم المشمولة بسلطة الدولة السياسية والثانية المشمولة بسلطة الدعوة المذهبية وهي الأقاليم التي يوجد بها أتباع للمذهب ويخضعون لسلطة لا تدين بالمذهب الشيعي بل حتى الدين الإسلامي،مثل بلاد الروم التي كان بها دعاة في القرن الثالث الهجري. وهذا يعني أن الدعوة الإسماعيلية لم تستثن أي إقليم من نشاطها فكل مناطق العالم معنية بنشر المذهب وهو ما يعرف في المنظومة الدعوية بالجزر أو الكور الدينية.[5]

ويجدر التنبيه إلى ازدواجية السلطة لدى الإسماعيلية فالإمام الذي يقود الأمة ويسوسها هو ذاته الذي يرأس التنظيم الدعوي سواء في مرحلة السرية أو الظهور فالعلاقة ممفصلة بشكل جيد بين ما هو دعوي وما هو إداري بل تولية الوظائف وإسناد المسئوليات بمدى تدرج الأتباع أو الدعاة في المراتب الدعوية.

العمران الشيعي في مرحلة الدعوة السرية دور الهجرة أنموذجا:

أغلب الدراسات التي تناولت الموضوع بالبحث، ركزت على الدعوة ونشاط الدعاة، وفي مرحلة الدولة اهتمت بالأحداث السياسية والعسكرية، أما العمران فإن الدراسات حوله انصبت على مرحلة ما بعد تأسيس الدولة، أي العناية بالمهدية وصبرة المنصورية. وتظل دور الهجرة في بلاد كتامة، ايكجان وتازروت، لا تذكران إلا في سياق الحديث عن أحداث الدعوة دون الاهتمام بعمرانهما.

لقد استفاد الداعي من تجربة رئيس التنظيم في اليمن الذي تدرب على يديه، منصور اليمن الذي عندما وجه إلى اليمن نزل بقرية صغيرة هي عدن لاعة [7]،

وهو ما سيحتذي به أبو عبد الله الداعي عندما قدم إلى بلاد المغرب ونزل بقرية صغيرة ببلاد كتامة وهي إيكجان. وعندما شعر منصور اليمن بحاجته إلى حصن يحميه و يمنع عنه مخالفيه ويدفع عنه أعدائه، وبعد أن فشت الدعوة باليمن استأذن الإمام في الحرب " فأذن له و ابتنى حصنا بجبل لاعة "[8] وفي رواية أخرى تقول أنه أمر أتباعه ببناء موضع منيع يكون به بيت مال يجمع فيه أمواله فبنى موضعا في جبل في منطقة كوكبان وهو "عثر محرم" وبعد تحصينه نقل إليه كل ما يحتاج إليه[9] كما أسس به دار إمارة وقصر سماه دار التحية بعد أن حصنه من كل ناحية وجعل له بابين[10].

إن النظر في الروايتين السابقتين تبين أن أبا القاسم الحسن بن فرح بن حوشب بن زادان الكوفي الذي عرف بمنصور اليمن اتخذ حصنا بجبل لاعة وأصبح هو قاعدته الدعوية والعسكرية التي يمارس فيها ومنها نشاطاته، وسوف يصبح هذا الإجراء قاعدة يتبعها الداعي عندما ينزل في بلاد كتامة لتكون دار هجرته هي المكان الذي يجمع أتباعه يهاجرون إليها تأسيا بهجرة الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة.

عندما انتقل الداعي من ايكجان إلى تازروت انتقل معه " من استطاع النقلة من بني سكتان ومن كان هاجر إليه من المؤمنين، واستخلف على الضعفاء منهم ومن لم يستطع السير معه الحكم بن ناسب ..."[11]

إن الداعي لم يتخذ من تازروت دار هجرة إلا بعد شعوره بخطر معارضة أمراء مدائن إقليم كتامة، ميلة، سطيف وبلزمة الذين تحالفوا مع زعماء القبائل الكتامية الرافضة للداعي ومذهبه وهم: زعيم قبيلة مسالتة، فتح بن يحي المسالتي و رئيس لهيصة مهدي بن أبي كناوة الملقب بالأمير لتنفذه و قوته ، ورئيس أجانة إضافة إلى كل من رئيس لطاية و متوسة[12]

ولا مراء في أن الداعي لم يقدم على اتخاذ تازروت دار هجرة لأتباع مذهبه إلا بعد الانتصار الذي حققه على معارضيه، فابتنى قصرا لإقامته وأقطع أتباعه

الدور حول قصره واستمرت هجرة الأتباع من كل ناحية فكثر البناء والعمران[13] وأصبحت بذلك دار الهجرة هذه هي القاعدة العسكرية التي يشن منها الداعي هجوماته على معارضيه من القبائل الكتامية ومن حالفهم من رجال الدولة الأغلبية في هذه المنطقة.

ترك أبو عبد الله الداعي دار الهجرة بتازروت و عاد إلى إيكجان بعد سقوط مدينة ميلة على يديه مما أدى بالسلطة الأغلبية إلى تدارك الخطر الذي يداهمها فأرسلت بجيش قاده أحد أبناء البيت الحاكم، محمد بن أبي العباس بن إبراهيم بن أحمد المعروف بأبي حوال، وتقابل الجيشان ببلد ملوسة وهزم جيش أبي عبد الله الداعي فانصرف إلى تازروت التي رأى فيها أنها تحصنه وتحميه من جيش الأغالبة فتركها وعاد إلى إيكجان ودخل أبو حوال تازروت فهدم قصر أبي عبد الله وأحرق دورها.[14]

اتخذ الداعي من إيكجان دار هجرة فابتنى قصرا ليقيم فيه وارتحل إليه الأتباع فابتنوا هم كذلك الدور، وهو ما يبين أن الدعوة الإسماعيلية استخدمت الريف وابتعدت عن المراكز الحضارية الكبرى وهو ما أدى حتما إلى تعمير الريف الكتامي الذي أصبح نقطة جذب عمرانية لأتباع المذهب.

وعلى الرغم من محدودية التعمير إلا أن ما أنشئ من مباني يعد إضافة عمرانية في قلب الريف الكتامي وهو ما يعد في حد ذاته ظاهرة عمرانية جديدة لأن ما أشارت إليه المصادر عند دخول الداعي إلى إيكجان وجود مسجد ودور السكان القليلة [15] وتشير ذات المصادر إلى النشاط الزراعي في هذه الأرياف، فالداعي في طريقه إلى إيكجان مر على حقول القمح والشعير وشاهد "أندر والبقر تدرس فيه"[16] وهي إفادة جيدة في هذا الباب أي باب النشاط الزراعي.

مما سبق يتضح تأثير الدعوة الإسماعيلية على الوضع العمراني في أرياف بلاد كتامة التي أهملت ذكرها كليا المصادر سواء منها كتب الاسطوغرافية التقليدية أو كتب الرحلة والجغرافيا، لولا المصادر الشيعية ما وصلتنا أخبار

التعمير هذه في القرى والمناطق الجبلية على الرغم من أن كل التفاصيل انصبت حول الأعمال العسكرية لهذه الدعوة.

اختلفت دار الهجرة في مرحلة الدعوة عنها في مرحلة الدولة لأن دار الهجرة في هذه المرحلة الأخيرة كانت هي عاصمة الدولة و نوعية العمران وحجمه يختلف كليا عنه في مرحلة الدعوة. إن مدينة المهدية التي بناها الإمام الأول عبيد الله المهدي لم تكن هي المستقر النهائي لأتباع المذهب لأن حلم العودة إلى المشرق ظل قائما لهذا كانت هذه المدينة مجرد دار هجرة "أمر بعمارتها فلما أتمها وأكملها انتقل إليها وجعلها دار هجرة الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين"[17] ومما يؤكد وينهض دليلا على ذلك نص الرسالة الذي كتبه الإمام القائم بأمر الله إلى أهل اليمن يدعوهم فيها إلى الهجرة إليه لجهاد الظالمين تحت رايته ومما جاء في هذه الرسالة:" بسم الله الرحمن الرحيم الله ولي التوفيق وهو حسبنا و نعم الوكيل المنصور بالله تعالى، الحمد لله الذي جعل الجهاد سنام الدين والأمر بالمعروف شدا لظهور المؤمنين والنهي عن المنكر إرغاما لأنوف الفاسقين وطاعة أيمة الهدى من مهمات فرائض الدين ... وأن يستضيئوا بنورهم ويهتدوا بهديهم ويسلكوا سبيلهم و يتبعوا أثارهم و يوالوا وليهم ويعادوا عدوهم ويجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ..."[18]

ويعد الجهاد في المذهب الإسماعيلي ركنا من أركان الدين فهو سابع الأركان وهي: الولاية والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد. الولاية يماثلها آدم لأنه أول من افترض الله عز وجل ولايته وأمر الملائكة بالسجود له. والطهارة مثلها مثل نوح فهو أول مبعوث ومرسل من قبل الله لتطهير العباد من المعاصي والذنوب التي اقترفوها ووقعوا فيها من بعد آدم. والصلاة مثلها مثل إبراهيم عليه السلام فهو الذي بنى البيت الحرام ونصب المقام فجعل الله البيت قبلة والمقام مصلى. والحج مثله مثل محمد صلى الله عليه وسلم فهو أول من أقام مناسك الحج و سن سنته لأن العرب وغيرهم في الجاهلية يحجون دون إقامة مناسك ولأن الحج هو خاتمة الأعمال المفروضة، كان الرسول صلى الله عليه

وسلم هو خاتم النبيين. ولم يبق في نظرهم من دعائم الإسلام غير الجهاد وهو مثل سابع الأئمة الذي يكون سابع أسبوعهم الأخير الذي هو صاحب القيامة ويعد سابع النطقاء إذ يجمع الله الناس كلهم على أمره فلا يدع أحدا خالف دين الإسلام وحدود الإيمان إلا قتله، وجهاد هو دعاء إلى اتباع الشريعة وقتل من امتنع من ذلك. [19]

هكذا جعل الإسماعيلية الجهاد ركن من أركان الدين القيام به واجب وتاركه يعد من الظالمين. كما أن ربط الجهاد بالإمامة هو تسويغ للثورة على الذين اغتصبوا حق آل البيت في الإمامة من آل أمية وأل العباس، وأخذ السلطة مغالبة خروج عن الشرع وهو ما ترتب عليه الظلم الاقتصادي والاجتماعي وهو ما جاء ذكره في رسالة الإمام القائم إلى أهل اليمن وهي ذي ذات الوقت مبررات الهجرة.

ومن مبررات الإمام لهذه الدعوة للهجرة إلى دار هجرته المهدية للجهاد قوله "...فقال داهنوا أهل المعاصي فلم يغضبوا لغضبي في البدا و البدار رحمكم الله إلى ما افترض الله عليكم من جهاد عدوكم وإلى الحكم بكتاب الله وإلى إحياء سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وإلى إنصاف المظلوم والتفريج عن المكظوم وإلى أخذ الحقوق ووضعها في مواضعها التي أمر الله أن توضع فيها وإلى العدل في الرعية وإلى القسمة بالسوية وإلى العمل بالسنة وإلى إمامة أهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق وهوى ..."[20]
ولقد حاول بعض الدارسين[6] البحث في مسألة الجهاد لكن الربط بينه وبين دار الهجرة مفقود كما أن نظرة الشيعة للجهاد هي ذاتها لدى باقي الفرق والمذاهب على الرغم من أن الجهاد عند الشيعة مرتبط بالإمامة وفرض للجهاد تحت راية الإمام سواء لنشر الدين الإسلامي وحمايته والحرص على استمراره أو لمقاتلة المغتصبين لحقوقه أو البغاة فرض عين، وهذا ما توضحه النصوص في المحور القادم. وأما جهادهم في صقلية فهو في حقيقته استرداد لحكم هذه الجزيرة التي كانت تتبع الدولة الأغلبية، وجعلها تحت سلطتهم.

وبالعودة إلى النظرية الخلدونية حول العمران في أن المدن أو التجمعات السكانية الكبرى ذات الكثافة السكانية العالية ترتبط في نشأتها بالحركة التجارية من حيث الهدف من خلال وجود هذه المدن داخل شبكة من الطرق التجارية،[21] غير دور الهجرة في بلاد كتامة تازروت وإيكجان أنشأت بعيدا عن هذه الشبكة وكان الهدف عسكري ومذهبي إيديولوجي. والأصل في بناء دور الهجرة هو المرحلية أي أنها غير دائمة كمستقر للسلطة، ومن جهة أخرى الابتعاد عن المراكز الحضارية أو المدن الكبرى والحصانة الطبيعية.

إن الإشكالية المطروحة هي إشكالية تحديد مفاهيم فهل دار الهجرة هي المدينة ؟ أم أنها تظل قرية ؟ فإذا كانت عملية الانتقال من طور القرية إلى المدينة مرهون بحجم العمران وتزايد كثافة السكان، فإن دور الهجرة التي أسست في بلاد كتامة عرفت تنقل الكثير من القبائل إليها وهذا يرتبط بتزايد العمران ونوعيته فالمصادر وكما سلف القول لا تتحدث إلا عن اتخاذ الداعي قصرا لإقامته وبناء الدور للأتباع المهاجرين.

هذا الصنف من المدينة القاعدة العسكرية والمذهبية يستدعي من الدارسين الاهتمام بالوقوف على خصائصها و مميزاتها التي تقوم عليها وهو ما ينفرد به المذهب الشيعي دون غيره من المذاهب.

إن طبيعة دار الهجرة يختلف في مرحلة الدعوة السرية عنه في مرحلة الظهور أو الدولة وهو ما يستدل عليه بالمقارنة بين كل من تازروت وإيكجان من ناحية والمهدية من ناحية ثانية. أما المطابقة فيمكن إجراؤها مع دور الهجرة العائدة إلى ذات الزمن أي زمن السرية وهي دور الهجرة التي سبق الحديث عنها والتي اتخذت في بلاد اليمن، لأن بلاد اليمن هي التي شكلت القاعدة الدعوية الأولى التي تولت عملية تكوين الدعاة وتدريبهم قبل إرسالهم إلى جزرهم وهذا بعد إن اجتازت الدعوة مرحلة الحرث التي كلف فيها للقيام بهذا الدور كل من أبي سفيان والحلواني إلى مرحلة البذر وهي مرحلة أبي عبد الله الداعي والتي كلف

فيه باتخاذ دار هجرة، بينما الحلواني وأبي سفيان أمرا أن يتجاوزا إفريقية إلى حدود البربر ثم يفترقان، فينزل كل واحد منهما ناحية فنزل الأول الناظور وبنى مسجدا، ونزل الثاني تالا واتخذ بها هو الآخر مسجدا.[22]

وإذا نظرنا إلى الموقع الذي نزل به أبو عبد الله الداعي فالمصادر تحدثنا عن فج الأخيار[23] والقرية إيكجان والقبيلة التي نزل عندها بني سكتان من جيملة هذه الأسماء تتطلب منا الوقوف عندها خصوصا الموقع وتحديده وتسميته التي أصابتها تحريفات كثيرة. فبالنسبة للموقع تسميته بالفج تؤكد أن الموقع جبلي لأن الفج يعني الفجوة المتسعة بين جبلين، وهو ما يبين حصانة الموقع الذي اختاره الداعي. أما الأخيار فلا ندري متى أطلقت هذه التسمية على المكان ؟ ومن أطلق عليه هذا الاسم هل الدعاة؟ أم كان يسمى هكذا من قبل ؟ يبدو أن التسمية أطلقها عليه الدعاة لأن القاضي النعمان فقط في افتتاح الدعوة هو الذي ذكره بهذا الاسم، مما يؤكد وجود الدعاة في هذه المنطقة في فترة زمنية مبكرة.

وبالعودة إلى العمران بإيكجان ويمكن تسجيله هو واستنادا إلى نص سني معاصر للقاضي النعمان هو رواية محمد بن يوسف الوراق يذكر فيه أن أبا عبد الله الداعي عندما نزل ببلاد كتامة نزل عند أحد شيوخ بني سكتان بإيكجان وكان يتردد على مسجد القرية الذي كان به معلم للصبيان من بينهم أبناء الشيخ الكتامي صاحبه "فلما حان وقت الظهر أذن المعلم، فسمع الشيخ الأذان، فخرج إلى المسجد فرأى أبا عبد الله فسلم عليه وعانقه، فلما أراد المعلم الدخول للمحراب أخره عنه الشيخ وقدم أبا عبد الله الداعي..."[24]

إن النص السابق صريح يذكر المسجد والمحراب فالداعي اتخذ ذات المسجد الموجود بالقرية. ما أنشأه الداعي وكما سلف القول هو القصر لإقامته والزيادة في كثافة العمران بسبب هجرة الأتباع مما يؤكد توسع المجال العمراني.

كما تحدثت بعض المصادر عن تصيير الداعي ديوان للجيش لكتامة وإلزامهم التجنيد.[25] والديوان كما هو معروف يعني السجل الذي يدون فيه أسماء المجندين

للقتال ويعني المكان أو المؤسسة العسكرية التي يتم فيها التجنيد ويحتفظ فيها بسجلات التي تحتوي على أسماء المجندين، غير أن الأخبار ليست صريحة في ذلك يفترض أن يكون المقصود بالديوان السجلات كما يحتمل أن تكون المؤسسة القائمة على التجنيد لأن دار الهجرة الأصل فيها هو تجميع الأتباع والأنصار وإعدادهم وتدريبهم على القتال للجهاد مع الإمام وتحت رايته.

إن كون إيكجان دار هجرة يهاجر إليها الأتباع استعدادا للجهاد فإن العمران بها غير مطلوب في مثل هذه الحالة لأنها مؤقتة وعسكرية لا يبنى فيها إلا ما تتطلبه هذه المرحلة، لهذا البحث عن بقيا أثرية عمرانية لا ينتظر منه الدارسون الكثير لأنه إلى جانب طبيعتها ومرحليتها لأن الأصل في بنائها هو التخلي عنها مستقبلا بعد تحقيق الهدف، تعرضها للأخطار وهذا ما أثبته الواقع التاريخي، فبالنسبة للتخلى عنها هذا ما حدث بالفعل لكل من دور الهجرة في بلاد كتامة، تازروت وإيكجان. الأولى هدمها وأحرقها الجيش الأغلبي وتحالف القبائل الكتامي، والثانية تخلى عنها الإمام المهدي باتخاذه مدينة رقادة عاصمة لدولته قبل أن يتخذ دار الهجرة الجديدة للإمام القائم بأمر الله، مدينة المهدية.[26]

كان الإمام المهدي وهو في طريقه إلى رقادة من سجلماسة مر على بلاد كتامة سنة 297 هـ/ 909 م، رفقة الجيش الذي أسقط به الداعي القوى السياسية الحاكمة لبلاد المغرب وفي إيكجان استلم أموال الدعوة المودعة لدى الكتاميين وهي الضرائب المذهبية مثل خمس الإمام وضريبة الفطرة وأموال الزكاة وغيرها من الضرائب.[27] وهذا يبين ويؤكد على مرحلية دار الهجرة هذه فهي تصلح للعمل الدعوي والعسكري لكنها لا تصلح للعمل السياسي لأن موقعها البعيد عن المعابر التجارية و طبيعتها الجبلية لا تسمح لها بأن تكون مصرا سياسيا.

وتأسيسا على ما سبق يمكن جمع خصائص دور الهجرة في التالي:

1-الصفة المؤقتة أو المرحلية.

2- انحصر دورها في و الوظيفة الدعوية و العسكرية.

3- وجودها في مناطق ريفية معزولة وعرة بعيدة عن معابر التجارة والمراكز الحضرية مما جعل منها قلاع محصنة طبيعيا. مع ضروة الإشارة إلى أن إيكجان على الرغم من أن النشاط الاقتصادي بها زراعي إلا أن النشاط التجاري بها لم يكن منعدما ومن بين النشاطات التجارية تجارة الرقيق. ومن القرائن على ذلك أن الداعي اشترى عبدا صقلبيا يدعى بشرى وعرف بعد ذلك بالإيكجاني، رافقه في حملته على سجلماسة وبها أهداه للإمام المهدي بعد إخراجه من سجنه.[28]

4-عمرانها ارتبط بمدى المنضوين تحت لواء الدعوة والمناصرين لها، لهذا تنقلات القبائل وتحركاتها خصوصا الكتامية منها التي ناصرت الداعي وآمنت بدعوته هي التي زادت من كثافة سكان دور الهجرة وبالتالي الزيادة في العمران على الرغم من أن الموقع جبلي[29] ويسمي القاضي النعمان الموقع الذي نزل به بجبل بلد كتامة حد بني سكتان[30].

على ضوء ما سبق، تبدو أهمية تقصي أحوال هذا النوع من التجمعات العمرانية ضروري من خلال نموذج عيني والحفر فيه أركيولجيا و تقصي أخباره في المصادر خصوصا المذهبية منها، لأن هذا النوع من العمران أحدث تغيرات هامة وجذرية في مجتمع المغرب الأوسط سواء من ناحية التعمير في حد ذاته لأنه حول الأرياف المنعزلة إلى مراكز تجمع عمراني ذات خصوصية وهذا ما أكده القاضي النعمان فلقد فصل في الحديث عن إعادة بناء مجتمع جديد على أسس وقيم مذهبية واجتماعية واقتصادية جديدة [31] إضافة إلى المنشئات العمرانية التي بها خرجت دور الهجرة من صنف الأرياف إلى قواعد مذهبية وعسكرية وأحيانا سياسية نظرا للارتباط الوثيق بين ما هو سياسي وما هو مذهبي في هذه الفترة وهو ما يرشحها كذلك للعب دور اقتصادي و تبوء مكانة تختلف عما كانت عليه في السابق.

وإمعانا في السرية والكتمان وتجنبا للأخطار التي يمكن أن تلحق بالدعوة سواء من جهة القبائل الكتامية المعارضة أو السلطة السياسية التي خضعت لها

بلاد كتامة و هي الدولة الأغلبية، وزيادة في التحصين والمنعة أنشأ سور حول دار الهجرة، إيكجان، غير أننا لا نعلم متى تم بناؤه، فالمزيد من البحث عن أخبار هذه القاعدة الدعوية في بطون المصادر إلى جانب القيام بحفريات في الموقع هو الكفيل بالكشف عن بعض خبايا هذه القاعدة ولا يزال جزءا منه قائما إلى اليوم[32] على الرغم من الإهمال والتهديم الذي لحق بالموقع. وهكذا أصبح لدار الهجرة هذه جبل مانع وحصن مدافع يقيها من كل الأخطار.

الخاتمة:

وأخيرا يمكن أن نجمل القول في أن دار الهجرة إيكجان بجمع ما هو مدون في المصادر والبقايا الأثرية نرى أن عمرانها يتمثل في التالي:

المسجد الذي درس به الداعي وتولى الخطبة فيه، غير أننا إن كان قد احتفظ به كما وجده قبل دخوله بلاد كتامة أم أجرى عليه إضافات.

القصر الذي أنشأه للإقامة فيه.

دور الأتباع التي تم بناؤها لإقامة المهاجرين إليه.

وأخيرا السور الذي يحمي هذه الدار دار هجرة الإمام المهدي ؟

الهوامش :

1- المقدمة، دار الشعب القاهرة، ص39.

2- نفسه/ 309 .

3- نفسه /313 .

4- القاضي النعمان: رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة بيروت 1970 /260 .

5- الجزر الدينية المقصود بها الولايات الدينية حيث تم تقسيم العالم إلى اثنتي عشر جزيرة على منوال النظام الفلكي ونصب في كل جزيرة داعيا يساعده عدد من الدعاة بعدد أيام الشهر أي ثلاثون داعية، ومع كل داعية من الدعاة الثلاثون يعمل أربع و عشرون داعية. وإلى جانب هذا القسيم الفلكي قسم الإسماعيلية كذلك العالم تقسيما جغرافيا فجعلوه سبعة أقاليم تقابل هي الأخرى الأفلاك السبعة و هي الكواكب السيارة: زحل، المشتري،المريخ،الشمس، الزهرة، عطارد والقمر، ويقابلها من الأقاليم: الإقليم الأول الهند والثاني مصر وبلاد المغرب والسودان والرابع وهو قلب العالم، بابل والخامس الروم والسادس ياجوج وبلاد الترك والسابع الصين. انظر: إخوان الصفا، الرسائل، موفوم للنشر، الجزائر 1992ج32/1، 154، أبو يعقوب السجستاني: تحفة المستجيبين، تحقيق عارف تامر، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، بيروت 19/1993، ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي بيروت ج27/1 وما بعدها.

6- محمد الرحموني: من الجهاد إلى الدعوة إلى الدولة، دار الطليعة بيروت 2002/ 44-53.

7- محمد بن مالك بن أبي الفضائل اليمني: كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة و كيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الهدى عين مليلة، الجزائر/46 .

8- القاضي النعمان: المصدر السابق/46 .

9- محمد بن مالك اليمني: المصدر السابق /46 -47.

10- نفسه/48-49.

11- القاضي النعمان: المصدر السابق/100 ويذكر في ص101 أن قبيلة غشمان التي استقبلت الداعي و آوته بتازروت قاسمتهم أموالها كما هاجرت القبائل الكتامية في النواحي التي اتبعت مذهب الداعي إلى تازورت بأموالها وكانت هذه الأموال يرسل منها إلى من لم يستطع الهجرة من سكان ايكجان. وحددت بعض المصادر المسافة من مدينة قسنطينة إلى إيكجان بمرحلتين و هي رواية الرقيق القيرواني. أحمد بن عبد الوهاب النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، نشر مصطفى أبو ضيف المرحلة المغربية من حياة الخلافة الفاطمية تحت عنوان الدولة الفاطمية، الدار البيضاء 38/1988. يسمي تقي الدين المقريزي تازروت بالمدينة.

12- لمزيد من التفاصيل راجع : القاضي النعمان: المصدر السابق /94- 95 .

13- أحمد بن عبد الوهاب النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مصطفى أبو ضيف، القسم الخاص بالدور المغربي من حياة الخلافة الفاطمية، الدار البيضاء 34/1988-35.

14- نفسه/138-139.

15- ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان و إ. ليفي بروفنسال، الطبعة الثالثة، دار الثقافة بيروت 1983 ج126/1-127.

16- نفسه ج125/1.

17- الداعي إدريس القرشي: كتاب زهر المعاني، تحقيق مصطفى غالب، الطبعة 1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت 220/1991.

18- الإمام أبو القاسم: نص الرسالة التي بعث بها إلى أهل اليمن للهجرة إليه، مخطوط نسخة مصورة لدي. انظر الملحق رقم 2،1 .

19- القاضي النعمان: دعائم الإسلام في ذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام، تحقيق محمد عبد الغفار، مكتبة مدبولي القاهرة /24-27.

20- الإمام أبو القاسم: المصدر السابق.

21- حول حركة العمران راجع: على أومليل: الخطاب التاريخي عند ابن خلدون، معهد الإنماء العربي/147-148. وحول المجتمع الريفي أو القروي راجع: المختار الهراس: قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي، نشر ضمن مجموعة من الدراسات تحت عنوان

الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 154/2004.

22- القاضي النعمان: المصدر السابق/54، 55 ، 57.

23- تقول الرواية الشيعية أن الداعي ذكر لمرافقيه الكتاميين لما صار إلى فج الأخيار "والله ما سمي هذا الفج إلا بكم، ولقد جاء في الحديث: إن للمهدي هجرة تنبو عن الأوطان في زمان محنة وافتتان ينصره فيها الأخيار من أهل ذلك الزمان: قوم مشتق اسمهم من الكتمان فأنتم هم كتامة، وبخروجكم من هذا الفج سمي فج الأخيار" القاضي النعمان : المصدر السابق /73، تقي الدين المقريزي: كتاب المقفى الكبير، تحقيق محمد اليعلاوي، الطبعة 1، دار الغرب الاسلامي، بيروت1991ج485/3.

24- ابن عذارى المراكشي: المصدر السابق ،ج1 / 127.

25- نفسه ج1 /128 .

26- تؤكد النصوص أن إمام الزمان صاحب الحق هو الإمام القائم بأمر الله وما المهدي إلا إماما مستودعا له وسترا فقط ومما جاء في هذه النصوص أن المهدي قام "بدعوته أحسن قيام، وأمد دعاته في سائر البلدان، فشرقت الأرض بنورها، وظهرت أنوار الله من حجبها، وأشار المهدي بالله إلى محمد بن القائم بأمر الله أمير المؤمنين، ونشر لأهل دعوته فضله المبين وأدى إليه أمانته، وسلم إليه رتبته، وأعطاه وديعته التي استودعها الله إياه، ولم يجعل لسائر أولاده فيها نصيبا، بل أقر الحق في مقرف جعله في مستقره، توحيدا لولي الله، وتعريفا لشريف مقامه...وكان القائم بأمر الله نور الله الذي تجلى من أعظم الحجب، وبرهانه الذي إلى الإعراب بفضله بدت، فدانت له حدود الدعوة..."الداعي إدريس القرشي:كتاب زهر المعاني/120-121.

27- محمد بن محمد اليماني: سيرة الحاجب جعفر بن علي و خروج المهدي صلوات الله عليه وآله الطاهرين من سلمية إلى سجلماسة وخروجه منها إلى رقادة، نشر إيفانوف، مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، المجلد 4 ج2 القاهرة 1936 /131.

28- نفسه/128-129.

29- المقريزي : المصدر السابق ج485/3. يذكر أنه سار إلى جبل يقال له "إيكجان" وفيه فج الأخيار.

[illegible]

31- [illegible] الداعي إلى تازروت [illegible] بأموالها كما هاجرت القبائل [illegible]

مذهب الداعي إلى تازروت بأموالها وكيف [illegible]

32- انظر الملحق رقم 3.

[illegible] بعض المصادر السابقة من مدينة قسنطينة [illegible]

و هي رواية الرقيق القيرواني. أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، [illegible] مصطفى أبو ضيف، المرحلة المغربية من حياة الخلافة الفاطمية تحت عنوان الدولة الفاطمية، الدار البيضاء 1988/38، يسمي تقي الدين المقريزي تازروت بالمدينة

[illegible]

13- أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون [illegible]

القسم الخاص بالدور المغربي من حياة الخلافة الفاطمية [illegible] 1988/ [illegible]

14- نفسه/138-139.

[illegible]

17- الداعي إدريس القرشي: كتاب زهر المعاني، تحقيق مصطفى غالب، الطبعة 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 1991/220

[illegible]

مصورة لدي. انظر الملحق رقم 2. 121-120.

[illegible]

20- الإمام أبو القاسم: المصدر السابق [illegible] 1990 [illegible]

21- حول حركة العمران راجع: علي أومليل: الخطاب التاريخي عند ابن خلدون [illegible] 128-129

[illegible]

التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغربي، نشر ضمن مجموعة من الدراسات تحت عنوان

الأسلحة في عهد الدولة الفاطمية من خلال النصوص (الجزء الأول)

أ. بدر الدين شعباني

مقــدمـــة

يعد العصر الفاطمي بمثابة العاصفة التي تعقبها مرحلة الهدوء، فقد شهد المغرب الإسلامي تحولات وتقلبات جذرية على المستويين السياسي والحضاري، ذلك أن الشمال الأفريقي لم يعرف الوحدة إلا تحت حكم الدولة الفاطمية بالمغرب، أما الجانب الحضاري فتبرزه مجموع الابتكارات العلمية، والعمرانيـــة، وبخاصـــة العسكرية منها، التي صاحبت التواجد الفاطمي بالمنطقة، على قصر فترته، ويعــد عهد المعز لدين الله الفاطمي بمثابة العصر الــذهبي للخلافـــة الفاطميـــة مغربـــا ومشرقا، وسنحاول من خلال موضوعنا هذا أن نبرز جوانب لطالما أغفلها التاريخ والمؤرخون ألا وهو الجانب العسكري عامة والأسلحة بصورة خاصة، وإذا علمنا أن آفة البحث في التاريخ الإسلامي بشكل عام، وتاريخ المغرب بـــصورة خاصـــة تتمثل في افتقاد الوثائق أو الأوراق الرسمية اللازمة للبحـــث ونـــدرة النقـــوش والنقود التي تعتبر مصادر الدرجة الأولى، والشاهد الأثري المادي على عصرها و بالتالي نجد أنفسنا ملزمين بالاعتماد على مـــصادر الدرجـــة الثانيـــة كـــالمراجع بمختلف أنواعها، وهذا ما يجعلنا نطرح عدة تساؤلات:

- إلى أي مدى يمكننا الاستفادة من الروايات التاريخية المتأخرة ؟
- فيما تتمثل العدة الحربية للفاطميين ؟
- ما دور الأسطول الفاطمي في حوض البحر الأبيض المتوسط ؟
- هل واكب الفاطميون تطورات عصرهم، وإلى أي حد وفقوا في ذلك؟

- الحصون والأبراج:

اهتم خلفاء الدولة الفاطمية في المغرب بإنشاء الموانئ البحرية المحصنة أو ما كان يعرف بالرباط، وهو المدينة البحرية العـــسكرية أي محـــيط المدينـــة ودفاعاتها، ولم يسمح التاريخ - في هذا العصر الذي نؤرخه - لأي دولة مطلقا، أن تفخر بالتفوق البحري بهذا البحر المتوسط والانفراد بالسيادة العالمية فيه غير

هذه الدولة المغربية الإسلامية فقد كان سلطانها به مرهوبا وجانبها مرموقا ما بين بوغاز طارق إلى بيروت فجميع مدنه الساحلية ومراسيه وجزره المنقطعة مثل كورسيكا وسردانية وصقلية...الخ، كلها كانت بيد هؤلاء العبيديين اللذين عنوا كثيرا بالحركة البحرية وصناعة السفن، فقد بلغ عدد ربابنة البحر في هذه الدولة زهاء خمسة آلاف ربان وكانت مدينة بونة – عنابة– ومرسى الخرز – القالة – بالجزائر كلاهما مركزا هاما لصنع المراكب البحرية، ومقرا عاما للأسطول الذي بلغ المائتي مركب علاوة على مرفاء المهدية بتونس، فمن هذه الأمكنة كانت تصدر البعثات البحرية تغزو بلاد الروم وغيرها. كما كانت مراكز لإنشاء المصانع الحربية لصنع السلاح والأساطيل، وصناعة تعدين الحديد التي كانت من أشهر خصوصيات افريقية الشمالية.(1) وسنتخذ مدينة المهدية أنموذجا للمدن المحصنة.

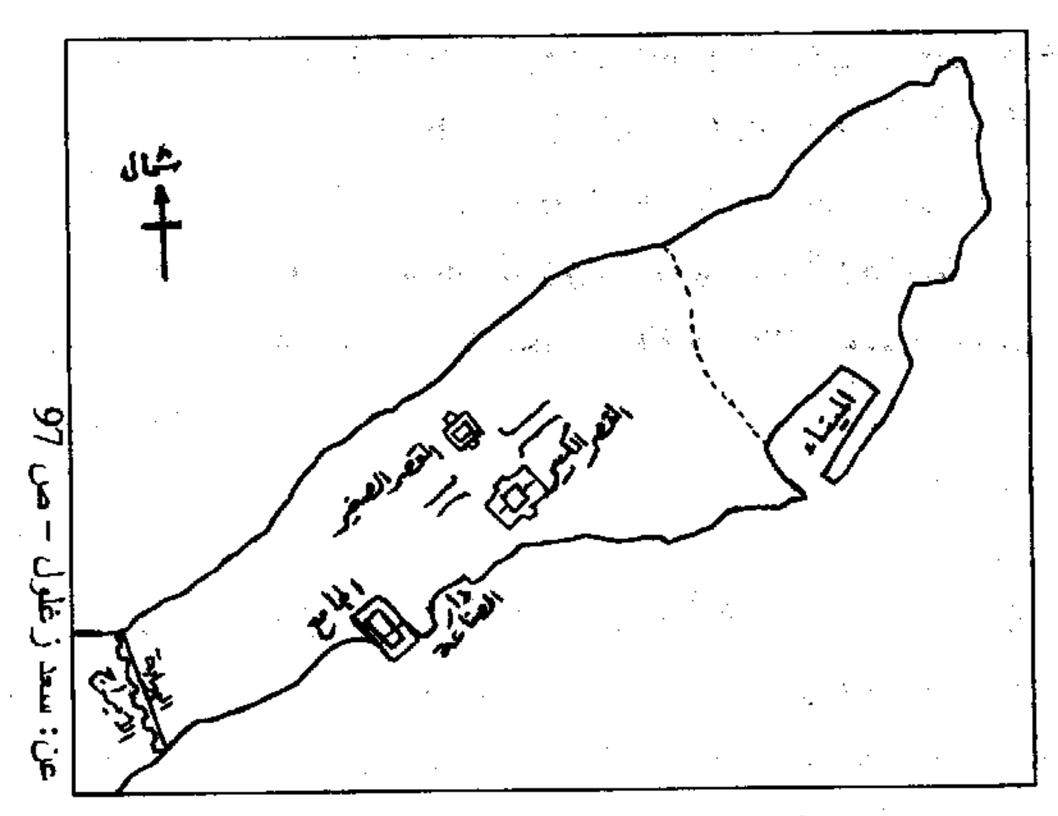
إنشاء المهدية

تقع المهدية على شبه جزيرة "جمة" مابين سوسة و صفاقص من الساحل التونسي، والسبب في بنائها يرجع إلى شعور المهدي بالحاجة إلى مكان حصين يحميه من نفوس الرعية الذين كانوا من أهل السنة، لأن نفوذه في "رقادة" كان محدودا وقد أشرف المهدي بنفسه على بناء المدينة، وبنى بها قصره المعروف به، وهو باق إلى الآن.– أي زمن المؤلف، سنة 617 هـ – وبنى قصرا لابنه أبي القاسم (2) كما أشرف بنفسه على بناء مرسى المهدية في آخر المدينة، على الساحل الجنوبي لشبه الجزيرة في نصفها الشرقي، كما بينته الحفريات الأثرية الحديثة، وكان في جون طبيعي في حصن الجبل كأنه منقور في الحجر الصلد وكان يتسع لثلاثين مركبا، وله على طرفيه برجان تمتد بينهما سلسلة لتنظيم دخول المراكب وخروجها نهارا والتحرز من مراكب العدو البحري الرومي ليلا.(3)

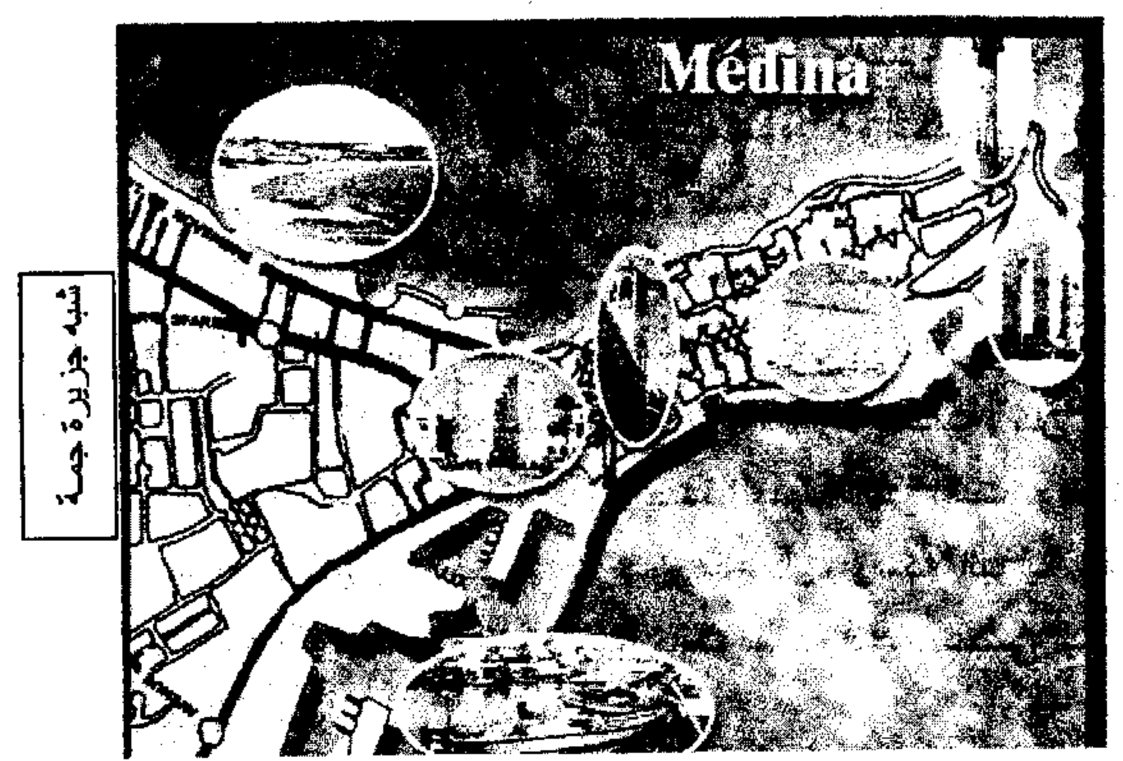
أما عن دار الصناعة، صناعة السفن، فهي شرقي قصر عبيد الله وكانت شديدة الحصانة، وكانت تتسع لمئة مركب من النوع "الشيني" الكبير الحجم دون غيرها، وعليها باب مغلق [4]، وفيها قبوان كبيران طويلان لآلات المراكب وعددها لئلا ينالها شمس ولا مطر[5]، وجعل للمهدية أبراجا من جهة البر، وهي الجهة الغربية وجعل لها بابين من حديد صرف. ولما أتمها قال اليوم أمنت الفاطميات، يعني زوجاته وبناته وكان بناؤها بين سنتي (300 و305 هـ)، وإليها انتقلت عاصمة الدولة الجديدة.

الأسوار والخنادق

كانت الأسوار والخنادق إحدى أهم وسائل الدفاع التي توجه إليها الفكر الإسلامي في القرون الوسطى، فكانت المدن تحاط بأسوار يتخللها أبراج تتكرر عليها أو تحتل أركانها أو على جانبي البوابات أو تعلو مداخل المدينة، وكان أسلوب فن التحصين في القرن (3 هـ / 9 م) يقوم على أسس روعيت في إقامتها الأسوار المشيدة من أحجار رملية منقوشة، وتكتنف الستارة أبراج مستطيلة، ترتد إلى الداخل بميل في حالات استثنائية، وممشى الدورية في سوسة الذي يحمله في بعض الأماكن رواق من عقود ممتدة.[6] وأدخلت مع ذلك بعض الخطط المبتكرة من ابداع الفاطميين أنفسهم، فالسور الخارجي للمهدية مبني بالدبش، و تتاخمه أبراج قوية، أحدها – على الأقل – محلى بمحاريب عالية، استخدمت بعد ذلك في زخرفة "المنار" في قلعة بني حماد، فالفن التشكيلي الجديد المستخدم في الأسوار، الذي نجح نجاحا بعيدا في العمارة المدنية، كان قد نقل في كثير من الأحيان إلى الحصون، والبوابة الوحيدة للمدينة التي بقيت، يعلوها بناء عالٍ متين، ويحيط بواجهتها الخارجية برجان مدعمان، وسكة البوابة المقنطرة تؤدي إلى رواق معقود تشده جوائز خشبية كانت تمنعه فيما مضى أبواب ذات مصارع من حديد شائك.



المهدية: وموقع الجامع والقصرين والميناء



مدينة المهدية اليوم

ولم تكن البوابات الرومانية أو البيزنطية في تقاليدهما في مثل هذه المنعة قط.[7] وفي ذلك يقول ابن حيوس الفاسي:

باب من حديد وأبراج ثمانية تسحر العقل فيه أي تسحير[8]

وقد كان في فن الإنشاء الفاطمي نواة لعمارة حربية جديدة، ومع ذلك لم تستطع المؤثرات المشرقية في عهد دولة الفاطميين و الصنهاجيين أن تنتزع التقاليد القديمة والقواعد المرعية التي استمدوها من الأغالبة، والتي كانت – فيما يبدو – أكثر ظهورا في أقاليم الخلفاء أنفسهم.[9]

أما الخنادق فقد كانت تحفر حول المعسكر حذرا من التبييت – الهجوم الليلي – لما في ظلمته ووحشته من الأثر النفسي ومضاعفة الخوف فيلوذ الجيش بالفرار وتجد النفوس في الظلام سترا من عاره، فكانوا لذلك يحتفرون الخنادق على معسكرهم، وقد حفرت خنادق حول أرباض المهدية اعتبارا من آخر ربيع الثاني 333 هـ / 18 ديسمبر 944 م.[10]

الأساطيل البحرية

اكتسبت الدولة الفاطمية، أيام عبيد الله المهدي وابنه وخليفته "القائم بأمر الله"، مركزا هاما بين دول البحر المتوسط، وقد ظهرت وطأة هذه القوات سنتي 322 و323 هـ على جزر مالطة، وسردينية وكورسيكة وغيرها من جزره، وليس من شك أن سلطة الفاطميين في شمال افريقية تمثل قمة المجد البحري الإسلامي في البحر المتوسط، وعصر سيادة الأساطيل الإسلامية لهذا البحر، فقد استطاعت الدولة الفاطمية، وهي في بلاد المغرب، أن تحتل مكانا مرموقا في تاريخ الأساطيل الإسلامية[11]، وكان بكل القواعد البحرية الفاطمية في المغرب سواء في المهدية أو سوسة أو افريقية(تونس حاليا) أو بونة (عنابة) أو مرسى الخرز (القالة) دورٌ لصناعة السفن، وكانت هذه الدور منظمة ومجهزة بالعتاد والآلات والرجال، وقد أدت سيطرة الفاطميين على جزر صقلية إلى تيسير حصولهم على الحديد ولوازم السفن من مناجم ومصانع "بلرم" كما حصلوا على الحديد والفضة و

الرصاص من مناجم مدينة "مجانة" بالمغرب[12]، (على بعد خمس مراحل من القيروان). كما رابط بكل من هذه الدور عدد من المراكب البحرية في وقت السلم، وكانت تتجمع هذه السفن عند الحرب في مكان واحد، وكان للأسطول العبيدي ميزانية ضخمة من خراج الإقطاعات الموقوفة عليه ولرؤساء المراكب مرتبات تبلغ العشرين دينارا في كل شهر، قال ابن خلدون: وكان لكل بلد تتخذ فيه السفن أسطول يرجع نظره إلى قائد النواتية، يدبر أمر حربه و سلاحه و مقاتلته، ورئيس يدبر أمر جريته بالريح أو بالمجاديف وأمر إرسائه في مرفئه، فإذا اجتمعت الأساطيل لغزو محتفل أو غرض سلطاني مهم عسكرت بمرفئها المعلوم، وشحنها السلطان برجاله، و أنجاد عساكره ومواليه وجعلهم لنظر أمير واحد من أعلى طبقات مملكته يرجعون إليه كلهم ثم يسرحهم لوجههم وينتظر إيابهم بالفتح والغنيمة.[13]، ففي سنة 324 هـ/935 م استطاعت مراكب عبيد الله المهدي الفاطمي أن تغزو جنوب فرنسا ومدينة "جنوة"، وأن تنهبها، وأن تفعل مثل هذا بمدينة "بيزا" بين عامي 1011- 1014 م. على أن أسطول الفاطميين في شمال افريقية كان في ذلك الحين أقل كفاية من أسطول الشام، بصورة بينة ففي عام 301 هـ/913 م استطاعت خمس وعشرون من مراكب الشام أن تهزم ثمانين من مراكب الفاطميين هزيمة كاملة. وكانت مراكب العرب تقطع البحر الأبيض عرضاً في سنة وثلاثين يوماً من مبدئه في المغرب إلى آخره حيث أنطاكية[14]. و كانت المراكب التي يتكون منها الأسطول الفاطمي في البحر المتوسط على أنواع مختلفة فمنها:

① - الشواني: (وهي جمع شيني "Shini")

وهي أقدم أنواع السفن الحربية، وأهم قطع الأسطول الفاطمي خاصة. والشيني (أو الشونة أو الشينية)، أكبر السفن حجما و أكثرها حمولة، يصل عدد مجاديفها إلى مئة وأربعون مجدافا، وكان الفاطميون يقيمون فيها أبراجاً وقلاعا مربعة للدفاع والهجوم.

② - الحـــراريق: أو الحراقات (جمع حراقة)

وهي مراكب حربية كبيرة كانوا يحملون فيها مكاحل البـــارود، والعـــرادات والمنجنيقات التي يرمى فيها النفط المشتعل على الأعداء. وكان بالحراقة مئـــة مجداف فقط.

③ - الطريدة: (" Tarida" تجمع على طرائد)

وهي السفينة الخاصة بحمل خيول الأسطول وأكثر ما يحمـــل بهـــا أربعـــون فرسا، وهي تستخدم في البحر المتوسط.

④ - الطـــرادة: (جمعها طرادات)

وهي سفينة حربية صغيرة الحجم سريعة الحركة والجري غير مدرعة. يقول عنها ابن مماتي عند كلامه عن أسطول المنصور الفاطمي « ومنفعة المسلمين به أشهر من أن تذكر، وأكثر من أن تحصر »، ثم يقول والطراد من ســـفن البحـــر المتوسط، ولا يزيد طولها على سبعة أذرع، وعرضها ذراعان ونصف الذراع [15].

⑤ - الشلـــندى:(جمعها شلنديات)

وهي مركب حربي كبير مسطح، يستعان بها في حمل العتاد والجند. وكانت الشلندية من قطع الأسطول الإسلامي عامة و الفاطمي خاصة. يقول عنهـــا ابـــن مماتي:« إن الشلندى مركب مسقف تقاتل الغزاة على ظهره، و جدافون يجـــدفون تحتهم، واستعملها العرب »، وكان الأسطول الفاطمي يتكون مـــن قطـــع حربيـــة أخرى مثل سفينة "الغـــراب"، سميت بذلك لتشابه مقدم السفينـــة أو رأسها برأس الغراب، وكانت الغراب تسير بالقلع والمجاذيف، فيوجد في كل مركب مـــن هـــذا النوع مئة وثمانون مجدافا، وتستخدم في حمل الغزاة. وهناك أيضا في الأســـطول الفاطمي أنواع أخرى مساعدة مثل الشباك، و الفلائك، والقـــوارب، والحمـــالات، والخنزيرات (وكذلك الجنزيرات أو الدوامة) وهذه كثيرا ما كانت تقوم برحلات بين المغرب وصقلية[16]. وخير ما نختتم به حديثنا حول الأسطول الفاطمي قصيدة

أبو القاسم ابن هانئ في وصف أسطول المعزّ لدين الله الفاطمي:

لك البر والبحر العظيم عبابه فسيان أغمار تخاض وبيد

أما و الجواري المنشآت التي سرت لقد ظاهرتها عدّة وعديد
قباب كما تزجي القباب على المها ولكن من ضمت عليه أسود
ولله مما لا يرون كتائب مسومة تحدو بها وجنود
أطاع لها أن الملائك خلفها كما وقفت خلف الصفوف ردود
وأن الرياح الذّاريات كتائب و أن النجوم الطالعات سعود
و ما راع ملك الروم إلاّ اطلاعها تنشر أعلاما لها و بنود
عليها غمام مكفهر صبيره له بارقات جمّة و رعود
مواخر في طامي العباب كأنه لعزمك بأس أو لكفك جود
أنافت به أعلامها و سمالها بناء على غير العراء مشيد
وليس بأعلى كبكب وهو شاهق وليس من الصفاح وهو صلود
من الّراسيات الشم لولا انتقالها فمنها قنان شمّخ و ريود
من الطّير إلا أنهن جوارح فليس لها إلا النفوس مصيد
من القادحات النار تضرم للطّلى فليس لها يوم اللّقاء خمود
إذا زفرت غيضا ترامت بمارج كما شبّ من نار الجحيم وقود
فأنفاسهن الحاميات صواعق وأفواههن الزافرات حديد
تشب لآل الجاثليق سعيرها وما هي من آل الطريد بعيد
لها شعل فوق الغمار كأنها دماء تلقتها ملاحف سود
تعانق موج البحر حتّى كأنه سليط له فيه الذبال عتيد

ترى الماء منها وهو قـــان عبابه كما باشرت درع الخلوق جلود
وغير المذاكي نجرها غير أنهـــا مسومة تحت الفـــوارس قـــود
فليـــس لـــها إلا الريـــاح أعنـــة وليس لها إلا الحـــباب كـــديد
ترى كل قوداء التليل كما انثنـــت سوالف غيد أعرضت وخـــدود
رحيبة مـــد البـــاع وهي نتيـــجة بغير شوى، عذراء وهي ولود
تكبرن عن نقـــع يثـــار كأنـــها موال وجرد الصـــافنات عبـــيد
لها من شفوف العبقري ملابس مفوفـــة فيـــها النضـــار جسيـــد
كما اشتملت فوق الأرائك خرد أو التفعت فوق المنابـــر صيـــد
لبوس تكف الموج وهو غطامط وتدرأ بـــأس اليـــم وهو شـــديد
فمنها دروع فوقـــها و جواشـــن ومنـــها خفـــاتين لـــها وبـــرود

- عـــدة الجيـــش

يقول الله عزّ وجل في محكم كتابه: ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون به عدوّ الله وعدوّكم ﴾ (الأنفال 60)، وقد فـــسّرها العلمـــاء بالرمي أو التحصين والتسلّح، وكان أكثر جند عبيد الله المهدي متجمع من قبيلـــة كتامة الشديدة البأس المعروف عنها بأنّ لها في قتال قومها جلـــد ليس لغيـــرهم، إذ يختارون الموت على الانهزام، وأنهم يقاتلون على الخيـــل و النجـــب، وأكثـــر قتالهم صفوفا: بأيدي الصف الأول القني الطوال للمداعسة والطعان، و ما يلـــيهم من الصفوف بأيديهم المزاريق، يحمل الرجل الواحد منها عدة يزرقها فـــلا يكـــاد يخطئ، ولهم رجل قد قدموه أمام الصف بيده الراية، فهم يقفـــون مـــا وقفـــت منتصبة وإن أمالها إلى الأرض جلسوا، ومن مـــرّ أمامهم لم يتبعوه[17]. وكان من عدّة الجيش:

①- الرايات والبنـــود

البند هو العلم الكبير أو اللواء وهو غير الراية، فاللواء ما يعقد في طــرف الرمح ويلوى عليه، أما الراية فهي ما يعقد فيه ويترك حتّــى تــصفقه الريـــاح. فاللواء دون الراية وهو علامة لمحل الأمير يدور معه حيث دار، فمــن شــارات الملك اتخاذ الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ في الأبواق و القرون...فأمــا الرايات فإنها شعار الحروب من عهد الخليقة، ولم تزل الأمم تعقدها في مــواطن الحروب والغزوات لعهد النبي ﷺ ومن بعده من الخلفاء الراشدون.

ولما افترق أمر الهاشميين وخرج الطالبيون على العباسيين في كل جهــة وعصر ذهبوا إلى مخالفتهم في ذلك، فاتخذوا الرايات بيضاء وسموا " المبيضة " لذلك سائر أيام العبيديين، وكان مما استحسنوه اتخاذ الآلة فأخذوها وأذنوا لعمالهم في اتخاذها تنويها بالملك وأهله فكثيرا ما كان العامل صاحب الثغر أو قائد الجيش يعقد له الخليفة من العبيديين لواءه ويخرج إلى بعثه أو عمله من دار الخليفة أو داره في موكب من أصحاب الرايات والآلات فلا يميز بين موكب العامل والخليفــة إلا بكثرة الألوية وقلتها أو بما اختص به الخليفة من الألوان، فقــد كتبــوا علــى رايتهم البيضاء (سيهزم الجمع ويولون الدّبر) (القمر45)، وقــد يكــون علــى ألويتهم أحيانا أهلة من ذهب في كل منها صورة سبع. وقد كانت آلة العبيديين لما خرج العزيز إلى فتح الشام خمسمائة من البنود وخمسمائة من الأبواق[18].

② - الإبل والخيول

مجّــد الإسلام الخيل، وهي عماد طريقة الكر و الفر في الحرب، وخيل العرب أجود خيول الدنيا، وكانت عند العرب أعظم عددهم للحرب وعليها مدار أمــرهم، وبها يجولون في كرهم وفرهم، وكانوا إذا ساروا لحرب ركبوا الإبل وقادوا الخيل ليريحوها، فإذا اقترب العرب من عدوهم أو أرادو الغارة نزلوا عن إبلهم وركبــوا الخيل، وكانت سرعة الإبل تصل إلى خمسة وأربعين كيلومتر في اليوم (44,352 كلم)، أما تحركات الحملات الحربية فكانت تصل إلــى خمــسين وربمــا ســتين كيلومتر[19]، وقد كان الفاطميون يقاتلون في حروبهم على الخيول و النجب معا-

وهي نوع من الجمال السريعة – ، وكان أبو عبيد الله الصنعاني إذا أراد أن يركب للحرب نـــادى مناديه:

« يا خيـــل الله اركبـــوا »، وكتب على أفخاذ الخيل « الملك لله » و على السلاح « عدة في سبيل الله ».

ولما نزل إسماعيل المنصور (335هـ/946م) على ساقية " ممـــس" قـــرب برقة، قدم عليه من هذه الأخيرة آلـــهُ ومعهم هدية جملتها نُجـــب وبخـــــت– و هي جمال سريعة ذات سنامين أصلها من بلخ لذا تعرف بالبلخية – وخيل وغير ذلك.

ولما توجه في نفس السنة إلى "باغاية"، وعند اقترابه منها ركب نجيبا وتقدم إليها مع طلائع عسكره، وقد أنشده أبو يعلى المروزي:

لقـــد تـــاهت بطلعتك الـــغـــروب كمـــا ابتهجت بـــدولـــتك القلـــوب

لقـــد زهت الخلافـــة إذ حـــداهـــا نـــجيب راح يحـــمـــله النجـــيب[20]

③ البـــريد والمواصلات

كانت تنظم أثناء الحروب بُردٌ حربية لشؤون الحروب، هي بمثابة المخابرات اليوم، وكانت أكثر طرق المغرب خلال القرن الثالث الهجري تتجه نحو القيروان، وفي ذلك الحين كانت دولة بني الأغلب الأقوياء قد أقرت الأمن ومنحـــت الطـــرق جانبا من عنايتها، فكان على طول الساحل محارس ومخافر، وكان السفر مأمونا، وكان طريق البريد يخرج من مصر السفلى ثم يسير جنوبا عبر طريق السكة، ثم عُـــدل هذا الطريق إلى طرابلس، ومنها كان يقصد إلى القيروان رأســـا، وبعـــدها يسير بحذاء الساحل، وكانت الأميال معلمة، وطول المسافة مـــن القيـــروان إلـــى السوس الأدنى على المحيط الأطلسي ألفـــان ومئة وخمسون ميلا. و كـــان معـــز الدولة هو الذي أحدث أمر السعاة، وأعطاهم الجرايات الكثيرة، لأنه أراد أن يبلـــغ أخباره لأخيه ركن الدولة[21].

ولكي يربط الفاطميون الاتصال بين وحدات أسطولهم بعضها البعض، وبينها وبينهم في المغرب فقد استخدموا الحمام الزاجل في هذا الغـرض حتـى انتقـل الفاطميون من المغرب إلى مصر سنة 362 هـ ولا غرو فقد كان حمام الرسـائل آنذاك وسيلة اتصال سريعة وفعالة بين القوات البحرية وهي في عـرض البحـر وبين قيادتها سواء في الحملة أوفي عاصمة الدولة الفاطميـة.[22] والحقيقـة أن محمد القائم بأمر الله اقتفى أثر والده في سياسته، وهذا ما يظهر في إقراره أبـي جعفر البغدادي على البريد -المخابرات-، والكتابـة الخطيـة - الاتـصالات -، والرسائل من داخلية وخارجية[23]، كما استعملت النار في الإشارة كوسـيلة مـن وسائل المراسلة.. ويقال أنها استخدمت استخداما حسنا في القرن الثالث الهجري على الساحل الأفريقي الشمالي، فقد كانت الرسائل تصل من الإسكندرية إلى سبتة في ليلة واحدة، ومن طرابلس إلى الإسكندرية في ثلاث ساعات إلى أربـع، ولـم يبطل هذا الخط الأخير إلا في سنة 440 هـ/1048 م، حينما ثار المغـرب علـى الفاطميين، ولم يعد بإمكانهم حماية الحصون من البدو[24].

أدوات الحـروب

حافظ الفاطميون على امتلاك الأسلحة وخاصة ما يعود منها لأسلافهم، ويقال أن خزانة السلاح الفاطمية كانت بين جدرانها صمصامة عمرو بن معدي كـرب، وسيف عبد الله بن وهب الراسبي، وسيف كافور، وسيف المعز ودرعه، وسـيف أبي المعز، وسيف الحسين بن على بن أبي طالب، ودرقة حمزة بن عبد المطلب، وسيف جعفر الصادق، ومئات الألوف من الدروع والسيوف والقـسي والرمـاح وغيرها[25].

① السيف والرمح (المزراق)

كان السيف سلاح الفارس والراجل على السواء، وهو في الراجلين(المشاة – الرجالة) أكثر، وكان العرب لتمكنهم من استخدامه وألفهم له يقولون عن السيف: أنه يغني عن غيره ولا يغني عنه غيره ويعمل عمل السلاح كله. فكانوا يطعنـون

به كالرمح ويضربون به كالعمود ويقطعون به كالسكين ويجعلونه سوطا ومقرعة ويتخذونه جمالا ووجاهة في الملأ و أنيسا في الوحدة ورفيقا للسائر، وقد قالρمشيدا بفضله ومحببا فيه: « لا تتمنوا لقاء العدو ولكن إذا لقيتموه فاثبتوا واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف[26]».

لما خرج إسماعيل المنصور إلى سوسة لم يلقه بها أهل القيروان، وسألهم عن تأخرهم وما منعهم من لقائه بسوسة فقيل له: الخوف! فتبسم وقال: إن أمير المؤمنين اختارني لهذا الأمر، وكلفني بمحاربة هذا القوم ودفع إلي بسيف جدي«ذا الفقار» وأومي إليه وهو إلى جنبه[27]...إلخ.

و يستغرب الدكتور زكي محمد حسن كيف حصل عليه الخلفاء الفاطميون، فهو السيف المشهور الذي غنمه النبي(ص) في وقعة بدر بعد أن كان ملكا لعربي من المشركين اسمه نبه بن الحجاج. و قد ذاع صيت هذا السيف حتى قيل لا سيف إلا ذو الفقار، وهي العبارة التي نراها منقوشة على السيوف الأثرية. و قد آل هذا السيف إلى علي بن أبي طالب بعد وفاة النبي(ص) ثم إلى الخلفاء العباسيين من بعده[28]، ووصل أخيرا إلى الفاطميين.

أما الرمح فهو عبارة عن قناة من الخشب ركب فيها سنان من الحديد، وهو سلاح الفرسان والمشاة على السواء، وهو في الفرسان أنسب من السيف، وكان يعرف باسم المزراق لدى الفاطميين بالمغرب وهو على نوعين:

- القني الطوال للمداعسة والطعان

- المزاريق (للرمي)، يحمل الرجل الواحد منها عدة يزرقها فلا يكاد يخطيء.

ففي أيام عبيد الله قتل (الخليفة) المقتدر ببغداد في الحرب التي بينه وبين مؤنس الخادم، وقد كان الذي قتله رجل من أهل البربر يقال له (غلبون الصنهاجي) رماه بحربة وهو على فرسه بين الجند في ظهره فخرجت من صدره فوقع ميتا[29].

الـدرع (السرد)

هو القميص المتخذ من الزرد - أو السرد - وتنسب إلى فرعون مصر فيقال فرعونية، كما تنسب إلى داود وسليمان عليهما السلام، والسرد هـو حلـق الحديد، وكان داود عليه السلام أول من صنع الدرع من الحلق المتـضافر، وقـد لبس رسول الله(ص) الدرع في الحروب، وكان له درع اسمها البتراء كانت على الحسين يوم قتل، والدروع نوعان:

نوع عبارة عن صفائح صلبة من حديد تثبـت بـالقميص فتبـدو كفلـوس السمـك

ومن دروع الصفائح نوع صفائحه كبيرة وتتحرك مع المفاصل بمفصلات. ونـوع من الحلق المتضافر المتداخل بعضه في بعض، بحيـث يـصد الـسيف والـسهم والرمح فلا تنفذ منه. وكلما كان الدرع أقوى استعصى خرقه أو النفوذ فيه، وكلما خف وزنه مع هذا كلما كان هذا أفضل وأجود ولذلك يعتبر الدرع المـزرود مـن الحلق المتضافر أفضل من درع الصفائح[30]، ومن آلة الحرب أيضا البيضة، وهي ما يلبس في الرأس مثل الخوذة من الحديد، والمغفر وهو زرد ينسج علـى قـدر الرأس يلبس تحت القلنسوة، ومنها المِجنْ والترس، والدرقة، ثلاثة أسماء لمسمى واحد، وهو ما يعمل من الجلود بلا خشب ولا ظهر يتقون به وقع السيوف علـى أبدانهم، ويحملونها على أذرعهم[31].

المنجنيق والعرّادات

المنجنيق آلة لرمى الحجارة، والعرادات أصغر منها، وهما من آلات حـصار الحصون برا، أما بحـرا فإن المنجنيق عبارة عن آلة خشبية ذات دفتين قائمتين بينهما سهم طويل رأسه ثقيل وذنبه خفيف، « ما أصاب شيئا إلاّ هلكه، ويلحـق بالمنجنيق اللوالب والحبال التي يجذب بها.» وقد أخذه العرب عن الفـرس بعـد الإسلام، كما عرفه اليونانيون والفينيقيون والإسرائيليون قديما. وكذلك العرادات،

كانت تتسلح بها السفن، ولنا في قصيدة ابن هانئ الأندلسي، غنى في وصف أسلوب عمل هذه الآلات عند وصفه أسطول المعز[32].

ومن وسائل الحصار أيضا الدبابات، وهي عربات كانت تصنع من الخشب المكسو بالجلد يدخلها الرجال ويقتربون بها من جدران الحصون حتى تلتصق بها لينقبوها، وهي تحميهم من سهام عدوهم وحجارتهم وزيتهم المغلي ونيرانهم، وكانت أحيانا لا تفي بتوفير الدفاع ضد جميع هذه الأنواع من المقاومة والأساليب المضادة.

النفط والبارود

تطلق كلمة نفط في العربية على صفوة قار(الزفت أو القار) وهو مادة البيتومين (Bitumen)، من خصائصه اجتذاب النار عن بعد دون أن يمسها مباشرة، وقد عرف قديما تحت اسم "النار الإغريقية"، وهي مزيج سائل من قطران وكبريت ومواد أخرى مختلطة شديدة الالتهاب تضرم النار في كل شيء، واحتفظ هذا المستحضر الجديد باسم " النفط "، ويتولى متخصص يعرف بـ " النفّاط " أو " الزرّاق " إطلاق هذه النار الإغريقية على هيئة النفث متوسلا إلى ذلك بأنبوبة خاصة من النحاس أو الحديد هي الـ" نّفاطة " أو " الزرّاقة " أو " المكحلة "، وهذه الآلة هي الأصل في قاذفات اللهب اليوم.

وقد كان البارود بادئ الأمر عبارة عن مادة تدخل في تركيب "قوارير النفط، وهي قذائف تستخدم في الحروب البحرية، واستعملت كذلك كمرادف لـ" مكاحل البارود " ويمكن أن يستدل من الكلمة في هذا الموضع على أنها تشير إلى مركب من ملح البارود له قوة دفع[33]. كما أنه استعمل للإحراق شأنه شأن المواد الأخرى الملتهبة كالفحم و الكبريت، ثم اكتشف فيما بعد أن له خاصية الانفجار، فاستخدم في قذف القذائف، فالبارود هو العنصر الأصلي في تركيبات النفط في الحالتين، ولهذا استعمل مرادفا لكلمة نفط، ثم كانت له غلبة التسمية في النهاية في العصور الحديثة[34]. وقد كان للفاطميين مكاحل البارود أو المدافع التي

تقذف بقذائف مشتعلة بالنفط «وحالها مختلف فبعضها يرمي عليها بأسهم عظام تكاد تخرق الحجر، وبعضها يقذف عنه ببندق زنة عشرة أرطال بالمصري، ما يزيد عن مئة رطل[35]».

الخاتمة

خلص بنا البحث إلى إدراج العصر الفاطمي ضمن أزهى العصور الإسلامية، إذ في هذا العصر عرفت البحرية الإسلامية قمة مجدها واعترف بذلك القاصي والداني، كما كان باب المهدية أنموذجا لطراز جديد من البوابات المحصنة لم يعرف لها مثيل من قبل، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على الارتباط الوثيق مابين تطور فن العمارة العسكرية والأسلحة خاصة، فكلما تطورت وسائل الهجوم تطورت معها وسائل الدفاع من تحصينات وربط، حتى تواكب تطور تلك الأسلحة بحيث يمكنها أن تقف في وجهها وتصدها، مواكبة لعصرها.

ا.هـ

الهوامش

(1) عبد الرحمن الجيلالي، تـاريخ الجزائـر العـام، ج1، ط1، دار الحيـاة، بـيروت، 1965، ص ص. 297، 298، 305.

(2) أبي عبد الله محمد الصنهاجي، أخبار ملوك بني عبيد وسيرهم، تحقيق وتعليق:جلول أحمد البدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص. 22.

(3) سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، ج3، الإسكندرية، 1998م، ص. 96.

(4) ابن الأثير، الكامل، ج6، ص. 489.

(5) سعد زغلول عبد الحميد، نفس المرجع، ص. 96.(أنظر الهامش)

(6) بيرتون بيج، البرج في العمارة الإسلامية الحربية، كتب دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة:إبراهيم خورشيد.د/عبد الحميد يونس.حسن عثمان،بيروت،1981،ص. 36.

(7) نفس المرجع، ص ص. 38–39.

(8) أبي عبد الله محمد الصنهاجي، المصدر السابق، ص. 22.

(9) بيرتون بيج، المرجع السابق، ص.39.

(10) ابن الأثير، ص. 426.

(11) د/ صابر محمد دياب، سياسة الدول الفاطمية الإسلامية في حوض البحـر المتوسـط، مـن أوائل القرن الثاني الهجري حتى نهاية العصر الفاطمي، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1973، ص ص. 99، 100، 101.

(12) نفس المرجع، ص. 107.

(13) ابن خلـدون، تاريخ ابن خلدون، اعتنى به، أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ص. 128.

[14] آدم مـــتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، تعريب: محمد أبو ريدة، مج 2، دار الكتاب العربي، دت، ص ص. 431، 432.

[15] د/ صابر محمد دياب، نفس المرجع، ص ص. 107، 108، 109.

[16] نفس المرجع، ص. 110.

[17] سعد زغلول عبد الحميد، نفس المرجع، ص. 47.

[18] ابـــــن خلـــــــدون، نفـــــس المرجــــــع، ص ص. 130، 131 و ص. 803.
وأنظر: أبي عبد الله محمد الصنهاجي، المصدر السابق، ص.19.

[19] أحمد عادل كمـــال، الطريق إلى دمشق، دار النفائـــس، ط6، بيروت، 1986، ص ص. 71، 72.

[20] أبي عبد الله محمد الصنهاجي، المصدر السابق، ص.35.

[21] آدم مـــتز، المرجع السابق، ص ص. 418 ،419، 420.

[22] د/ صابر محمد دياب، ص. 107.

[23] سعد زغلول عبد الحميد، نفس المرجع، ص. 165.

[24] آدم مـــتز، المرجع السابق، ص. 422.

[25] د/ زكي محمد حسن، كنوز الفاطميين، دار الرائد، بيروت، 1981، ص.55.

وانظر: إبراهيم أيوب، التاريخ الفاطمي الاجتماعي، الشركة العالمية للكتاب، ط1، 1997، ص.123.

[26] أحمد عادل كمـــال، المرجع السابق، ص ص.79، 77.

[27] أبي عبد الله محمد الصنهاجي، المصدر السابق، ص.35.

[28] د/ زكي محمد حسن، المرجع السابق، ص.54.

[29] أبي عبد الله محمد الصنهاجي، المصدر السابق، ص.28.

[30] أحمد عادل كمـــال، المرجع السابق، ص ص.88، 89.

(31) نفس المرجع، ص. 90.

(32) د/ صابر محمد دياب، نفس المرجع، ص، 108. أنظر الهامش.

(33) كولان، البارود عند المسلمين، كتب دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة:إبراهيم خورشيد.د/عبد الحميد يونس.حسن عثمان، ط1، بيروت، 1984، ص ص. 12، 18.

(34) أحمد مختار العبادي، البارود و الأسلحة النارية في دولة المماليك، في مجلة اسبريس، 1959، ص.270.

(35) د/ صابر محمد دياب، المرجع السابق، ص، 108. أنظر الهامش.

الأسلحة في عهد الدولة الفاطمية من خلال النصوص (الجزء الثاني)

أ. بدر الدين شعباني

مقدمة

1- التوابيت

2- القوس والنشّاب (السهام)

3- الكلاليب والباسليقات

4- الهراوات

أ - اللتوت والدبابيس

ب- المستوفيات والفؤوس

تطور الأسلحة العسكرية

1- تطور فن العمارة العسكرية

2- تطور الأدوات الحربية

مقدمة

كنّا قد تعرضنا في الجزء الأول من المشروع لمجموعة من الأسلحة الحربية الفاطمية، وسنواصل اليوم التطرق لنوع آخر من الأسلحة والدفاعات، تحقيقا لأهداف المشروع المسطرة سلفـــا.

كانت الأدوات الحربية ممثلة في أسلحة القنص والرماية وأسلحة الالتحام أو الصّدمة كما تسمي في المصطلح العسكري الحديث، وإن كانت وظيفة القنص مازال يمارسها القناصة إلى اليوم في نوع آخر من الأسلحة عدا القوس والنشاب، فإن أسلحة الالتحام أو المواجهة المباشرة كانت ممثلة في اللتوت والدبابيس والمستوفيات والسيوف والرماح و الفؤوس والهراوات وغيرها من الأسلحة التي يختص بها البحريون والمقاتلة الشجعان.

أما الدفاعات فسنتعرض لابتكارات الفاطميين فيها ومدى ملاءمتها لمواجهة أسلحة الهجوم، خاصة ما استحدث من أسلحة ذلك العصر والله هو الموفق.

1- التوابيت: (جمع تابوت)

وهي صناديق منفتحة من أعلاها تتزود بها السفن الحربية لتنصيبها أعلـــى السواري، يصعد إليها البحريون ومعهم قطع من الحجارة يضعونها فـــي مخـــلاة تعلق إلى جانب التابوت ويرمون بها الأعداء، ثم يحتمـــون فـــي التوابيـــت وقـــد يحملون معهم قوارير من النفط، أو جرار النّورة يرمون بها في مراكـــب العـــدو فتعمى الرجال بغبارها[1].

2- القوس والنشاب: (السهام)

القوس آلة لقذف النشاب ذات النصال مثلثة الأركان ويقال نزعت في القوس أي رميت بها، والنزع هو الرمي، ويقال رجل شديد النزع يعني بعيـــد الرمـــي.. وكلما كانت القوس لينة مرنة كلما كانت أشد نزعا، وتلين القوس كلما زادت كمية

الرطوبة فيها وتيبس بقلتها. ولذلك كانوا يتركونها بعد قطعها من شجرها في الظل لتتشرب ماء اللحاء[2]، وقد تصل مدة بقائها الحولين.

وكانت العرب تتخذ القسي من شجر الضّال والنبع والشّوحط والسدر والسراء والتين والأشكل والحماط والتالب والنشم[3]، أما الأقواس الفاطمية فكانت من خشب السنديان وتدعى قسي الزيّار، وهي أشد القسي رميا وأعظمها جرما وانكأها سهما، وتنصب عادة على الأبراج وما شابهها، ومنها القوس العقّار والجرخ، وهما دون الزيّار في القوة، ويجذب وترهما بلولب[4]،وروى بكر بن عبد الله الأنصاري عن النبي(ص) أنه قال:(علموا أبناءكم السباحة والرماية، ونعم لهو المؤمنة في بيتها المغزل، وإذا دعاك أبواك فاجب أمك)، فكان المقاتل يتدرب منذ نعومة أظافره على الرمي الصائب للهدف ومن مختلف الوضعيات لبلوغ القوة مصداقا لقول الرسول الكريم(ص): (ألا إن القوة في الرمي، ألا إن القوة في الرمي، ألا إن القوة في الرمي). وتعددت القسي فمنها قسي الرجل وتوتّر بدفع الرجلين لها، وتصنع عادة من خشب التخش، ومنها القسي لرمي قوارير النفط، وتصنع من خشب الصنوبر[5].

3- الكلاليب والباسليقات:

الكلاليب نوع من الخطاطيف الحديدية كان يستخدمها البحريون للرمي على مراكب العدو لجذبها وشدها،والعبور إليها عن طريق ألواح خشبية أو سلالم من الحبال لمقاتلة ملاحيها، وقد اختير لهذه المهمة الأشداء من الرجال. أما الباسليقات فسلاسل تنتهي عند رؤوسها برمانة من الحديد كانت تستخدم في القتال على سطح السفن[6]، فلا يلقي الواحد منهم هذه السلاسل على شيء إلا أهلكته.

4- الهراوات:

وهي من أسلحة الالتحام فارسية الأصل استنسخها فيما بعد أهل المشرق برمته، وحتى سكان أوربا الشرقية [7]، وكانت الهراوات مزدوجة الوظيفة،

فبالإضافة لكونها سلاح التحام فهي تمثل شعارا للدولة ورمزا للقوة عند البحارة المقاتلين[8]، فهذا النوع من السلاح لا يحمله إلا الأقوياء من الرجال شديدي البأس، وكان معظم هذه الأسلحة مركبة من معدن واحد إما الحديد أو الفولاذ، وأحيانا تكون ذراعها خشبية، غير أنها غالبا ما تصفح جزئيا بمعدن آخر كالشّبة (النحاس الأصفر) مثلا، أما الرأس فدوما معدنية، وتعددت الهراوات فمنها:



ARBOUSSE BASTID

الهراوات

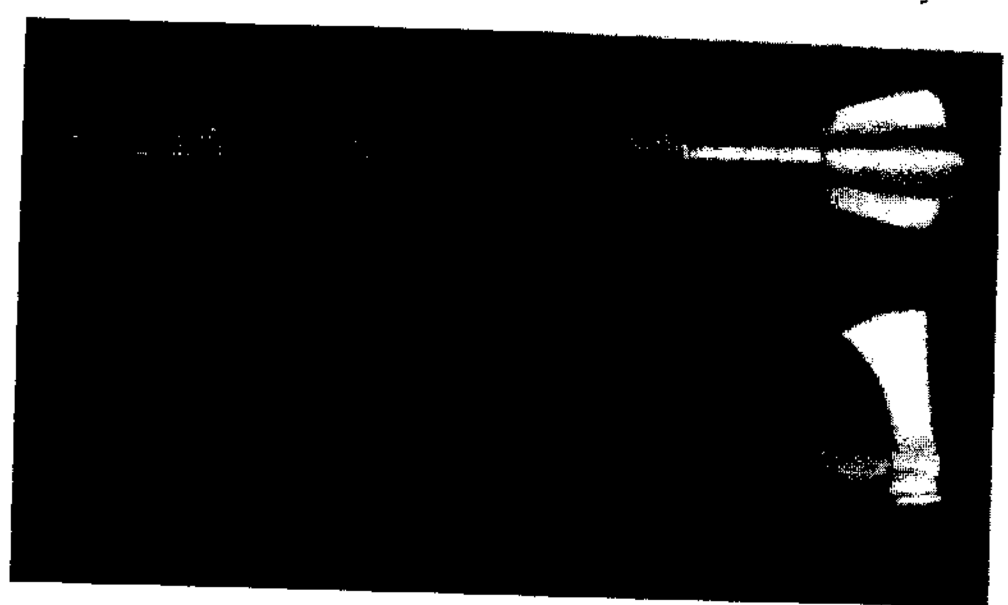
هذه الأسلحة تعود للفترة المملوكية التي تعقب الحضارة الفاطمية وبالتالي فالأسلحة بقيت نفسها من الناحية الصناعية والفنية

أ- اللتوت والدبابيس:

وهي عمد من الحديد، لها رؤوس مستطيلة الشكل مضرسة، مصنوعة أيضا من الحديد، وقد تكون مقابض هذه اللتوت من الخشب المحكم التدوير، ولكن خرزتها تكون في هذه الحالة من الحديد، وتلبس في المقبض، وقد تضرس تدويرة الخرزة أو تسنن. أما الدبابيس فلا تختلف عن اللتوت إلا في رؤوسها، فهي مدورة مضرسة[9]، كانت تصنع منذ القدم في شكل هراوة أو دبوس تُشكَّل قطعة واحدة من نفس المعدن، ويطلق عليها اسم " البزدغان – **Bozdogan** " في تركيا، أما مماليك مصر فتسميها " الدبوس – **Dabbous** "[10]، وقد حرفت في عاميتنا إلى " الدبوز"، أما الفرس فيطلقون عليها اسم " الغرز – **Gourz** ".

ب ـ المستوفيات والفؤوس:

المستوفيات عبارة عن عمد من الحديد مربعة الشكل طويلة يبلغ طول العمود منها ذراعان، وله مقبض مستدير، وتستخدم هذه الأسلحة في تهشيم الخوذات المعدنية. أما الفؤوس فسلاح له رأس نصف مستديرة مبطّطْ حاد النصل، ومقبضه خشبي مستدير وأحيانا يتخذ من الحديد، وتسمى الفأس أحيانا بلطة وأصل التسمية تركي ويسميها الفرس الطبر[11].



المستوفيات

الفـؤوس

تطور الأسلحة العسكرية:

بعد أن فصلنا في عدة الجيش البري والبحري، ومختلف التحصينات العسكرية والأساطيل البحرية، آن لنا أن نجيب على السؤال المطروح في مقدمة الجزء الأول من المشروع وهو:

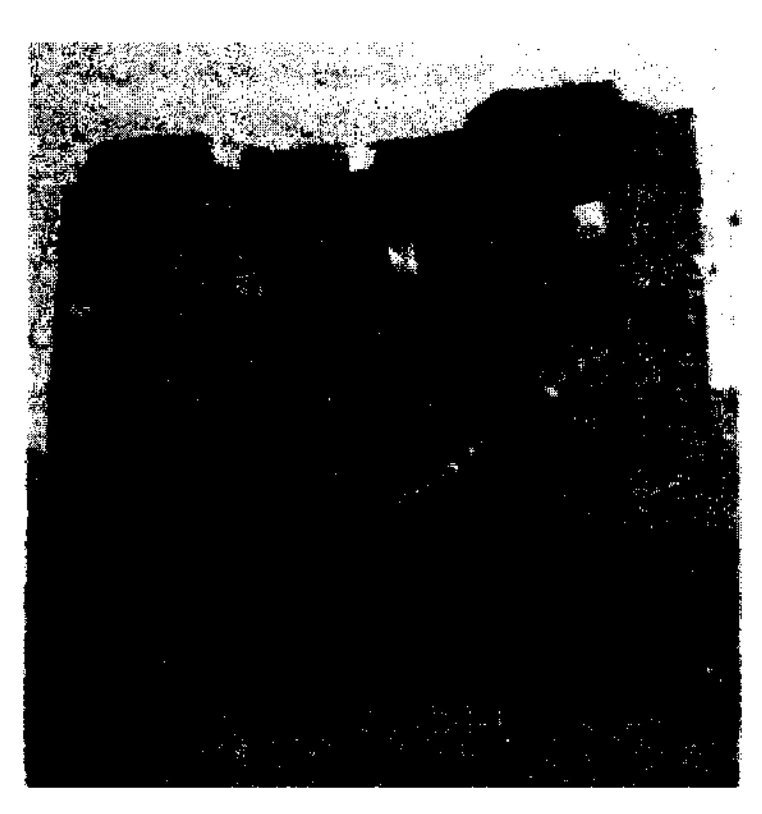
- هل واكب الفاطميون تطورات عصرهم ؟
- وإلى أي حد وفّقوا في ذلك ؟

ولا يتم ذلك إلا من خلال وصف ابتكارات الفاطميين في مجال الأسلحة وفن العمارة العسكرية، ثم تقييمها ومقارنتها مع تطورات عصرها، والتطرق بالوصف

للجيش من خلال ما توفر لدينا من وثائق تاريخية وما حوته من منجزاته، لمعرفة مدى جاهزيته للتلاؤم مع تحديات عصره.

1- تطور العمارة العسكرية:

لا جرم أن وسائل التحصين والدّفاع تتطور تبعا لتطور وسائل الهجوم وقــد جرت العادة أن تكون أضعف نقطة في أي حصن هي مدخله الطبيعي، أي بوابته، ونلاحظ في أسوار المدن والقلاع بشمال أفريقية و بلاد الأندلس، أنماطا متعــددة من الأبراج التي اشتملت على كثير من الحيل المعمارية التي ساعدت على ضرب العدو، مما يكشف عن براعة المخطط، ولكي تُواجَه هذه المعضلة - دك الأبواب- فقد استعيرت الباشورة من العمارة المدنية ووظفت توظيفــا حسنا فــي العمــارة العسكرية حيث أصبحت الباشورة تصميما خاصا بمداخل القلاع، يقضي برفع جدار يواجه الداخل مباشرة ويفرض عليه الانعطاف يمينا أو شمالا، بممــرات ضــيقة، والقصد من ذلك إعاقة تقدم المهاجمين، واستحالة دك البوابات، ومنع اســتعمال أدوات الحصار الأخرى كالسلالم وغيرها، وقد بدأت الفكرة بإنشاء باشــورة ثــم تطورت لتعرف باسم الأبــواب ذات المرفــق (porte en chicane)، وتعتبــر هــذه الأبواب من الأمثلة المبتكرة التي ابتدعها المرابطين، فقد اختلفت عن نظام تخطيط أبواب المدن البيزنطية ذات العقدين المتقابلين اللذين يفتح أحــدهما إلــى داخل المدينة والآخر إلى خارجها، فهذه الأبواب المبتكرة تجعل الممر الواصل بين فتحتي الباب منحنيا بزاوية منكسرة قائمة في شكل " المرفــق "، ويمتــاز هــذا التخطيط بأنه يضع العراقيل و العقبات وراء انحناء الممر أمام المهاجمين، وقــد عقّــد الموحدون هذا النظام إذ أنشأوا أبوابا ذات مــرفقين، وأخــرى ذات ثلاثــة مرافق، ولم يسقفوا أجزاء من الممرات الواقعة بين مداخل الأبواب ومخارجهــا، حتى يساعد ذلك المدافعين على قذف المهاجمين بالنبال أو بالنار الإغريقيــة[12]. وقد كان بســور المهدية أربعة " مداخــل منكسرة " اتخذت تــصميمــا معماريــا يضطــر الداخل في أي منها



بـــاب المهـــدية يبدو كقلعة محصنة ويعرف اليوم بالسقيفة الكحـــلاء

الانعطاف يسارا فتكشف يمينه، وهي نقطة الضعف التي يمكــن إصــابتها لعــدم حمايتها بأدوات الحماية المستخدمة باعتبارها الذراع الضاربة المتحركة، ويمكــن إصابتهـــا مباشرة[13].

ثم صارت "الألغام" و"الألغام المضادة" تلعب دورًا متزايدًا في فن الحصار حيث تحاول القوى القائمة بالحصار أن تحفر كهفا تحت جـــزء من الـــسور، وتـــدعم سقفه بجذوع الأشجار الغليظة، ثم تشعل النار بهذه الجذوع على أمـــل أن ينهـــار جزء من السور. وقد سبق لفيليب المقدوني أن استخدم هذا الأسلوب الهجـــومي في حصاره للقسطنطينية (340 ق.م) ثم استخدم الصليبيون في بعض الأحيان هذا الأسلوب بالضبط، بعد فيليب بخمسة عشر قرنا[14]، وقد واجـــه الفاطميون هـــذا الوضع بحيل معمارية غاية في الإتقان والمنعة، فإلى جانب البراعة في اســـتخدام الحجر في بناء الأسوار، واستخدام عناصر إنشائية قوية كالتغطية بالأقبية الطولية والمتقاطعة و القباب الضحلة، استخدمت الروابط الرخاميـــــة " Marble ties " على ارتفاع معين من أساس السور لتمنع من انهيار السور في حالة ثقبـــه مـــن

أسفله، وهو أسلوب استخدم أول ما استخدم في مدينة المهدية، ولم نـــر له مِثْلاً قبل ذلك في أسوار المدن[15].

مما تقدم يمكن لنا أن نقول أن الحضارة الفاطمية لم تقف عند حد المواكبـــة والمسايرة فقط ولكن تعدت ذلك لتكون السباقة إلى الابتكار في مجال التحصين في العمارة العسكريـة.

تحصينات مدينـــة المهدية بالشمـــال الأفـــريقي

عن: عبد الستار عثمان

2- تطور الأدوات الحربية:

إن كانت التحصينات من أسلحة الدفاع، فإن أدوات الحرب تعد من أسلحة الهجوم، وقد شاع على عهد الفاطميين ثم المماليك عدة أنواع من الأسلحة الفردية الهجومية كالطبر...إلخ، وقد سبق ذكرها، ولعل أهم ما يميز هذه الفترة هو ظهور النماذج الأولية للأسلحة العاملة بأسلوب الدفع الذّاتي،لتظهر ثنائية المدفع والبارود، وهو الموضوع الذي بقي مبهما في كتب التاريخ خاصة كتابات الغربيين والمستشرقين منهم، فعند ذكر أي مرجع إسلامي على سبيل التدليل فقط لا الحصر كثيرا ما يكتب تاريخ الوفاة دون تاريخ الازدياد، وقد يكون هذا أمرا عاديا حينما يتعلق الأمر بذكر المؤلفين فقط، لكن حينما نجعل من تاريخ وفاتهم مرجعا ودلالة على ظهور اختراع ما وجب أن نذكر تاريخي الازدياد والوفاة معا حتى لا ندفع القارئ إلى اعتقاد معين لحاجة في نفس يعقوب، والأمر المؤسف أن نجد من مؤلفينا من حذا حدوهم ونقل ما كتبوه دون تميز أو تمحيص، يقول كولان: " ويذكر العمري المتوفى سنة 748هـ (1348م) في كتابه التعريف طبعة 1312هـ (ص 208) كلمة البارود مرتين، يتكلم في الأولى منها عن مادة في تركيب (قوارير النفط)، وهي قذائف تستخدم في الحروب البحرية، ويتكلم في الأخرى عن (مكاحل البارود)، ويمكن أن نستدل من الكلمة في هذا الموضع على أنها تشير إلى مركب من ملح البارود له قوة دفع ..

ومن ثم يصعب علينا أن نعين على وجه الدقة تاريخا أو بلداً اتخذ فيه حشو المدافع اسم العنصر الأساسي في هذا الحشو. ففي الأندلس وقع التغير في معنى الكلمة في غضون النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي،حين أصبح حشو المدافع هو (البارود)، ونترات البوتاسيوم هي (ملح البارود).

أما النفط (وتجمع على أنفاط) فصارت اسما للمدفع، وأصبح (النّفّاط) هو المدفعي (أنظر DOZY: suppl.، هذه المواد).

وبهذا المفهوم الجديد لحشو المدافع ذاعت كلمة (بارود) في طول البلاد المتكلمة بالعربية وعرضها، ..."[16]، أما في موضع آخر من نفس الكتاب فإنه يشكك في كون المعلومات التي قدمها ابن خلدون صحيحة، حيث يقول:" وهذه المعلومات الدقيقة هي لسوء الحظ، مشكوك فيها بالنسبة لهذا الزمن المتقدم."[17] ولقد رجعنا لآخر طبعة حصلنا عليها لتاريخ ابن خلدون للتحقق من مدى صحة نسبة المعلومات إليه قبل تحقيق مضمون هذه المعلومات، وجاء فيها ما يلي:

" فوجه عزمه [السلطان أبي يعقوب المريني] إلى انتزاع سجلماسة من أيدي عبد الواد المتغلبين عليها وإدالة دعوته فيها من دعوتهم، فنهض إليها في العساكر والحشود في رجب، في سنة اثنين وسبعين وستمائة فنازلها وقد حشد إليها أهل المغرب أجمع من زناته والعرب والبربر وكافة الجنود والعساكر، ونصب عليها آلات الحصار من المجانيق والعرّادات، وهندام النفط القاذف بحصى الحديد ينبعث من خزانة أمام النار الموقدة في البارود بطبيعة غريبة ترد الأفعال إلى قدرة باريها"[18]. وسنتطرق بالإجابة على الإشكال الأول والثاني.

كان النفط هو الاسم الذي عرف به البارود عند المسلمين، وفي سنة 1232م جرب لأول مرة البارود الأسود في حصار فونغ- فو الصينية وبعده بثمانية أعوام على المعركة أصدر: "أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي المكنى بابن البيطار " مخطوطة ذكر فيها نترات البوتاس أو " زهرة حجر العسوس " وكانت تسمى في عهده "بالثلج الأبيض" عند المصريين والبارود عند العرب[19].

والحقيقة أن المسلمين قد عرفوا ملح البارود عن الصينيين، وهو في حالته الطبيعية فأطلقوا عليه اسم " الحجر الصيني "[20]، غير أنه في حالته هذه يكون مادة خاما مليئة بالشوائب، فقاموا بتحضيره كيميائيا في المخابر بتنقيته من الشوائب الطبيعية حتى تكون له قوة دفع وأطلقوا عليه اسم " مستنبط "(Mustanbat) نترات البوتاسيوم، والمستنبط هو الاسم الذي أطلقه الكيميائيون

المسلمون على جميع الأملاح الصناعية[21]، وكان يعرف كذلك باسم " البارود الأسود الخام ".

وسمي بالبارود لأنه قابل للاشتعال عند التسخين أو ملامسته النار، واكتشف المسلمون أن الاستعمال السريع للكبريت مع الفحم يولد كمية هائلة من الغازات دفعة واحدة، فأرادوا أن يستفيدوا من هذه الخاصية باستعمالها كقوة دافعة فوضعوا عليها نسبة معينة من ملح البارود كعامل وسيط للاشتعال، وهي الخاصية المستعملة في المدافع والبواريد حتى نهاية القرن 19م[22].

أما فيما يخص ما جاء عند ابن خلدون، من وصفه الأنموذج الأولي للأسلحة النارية (ذات الفوهة)، وتنكر السيد كولان له، كونه يصف مرحلة جدّ متقدمة في استعمال هذا النوع من الأسلحة النارية، لنترك شاعر المعز لدين الله الفاطمي يجيبه بدلا عنّا، حيث جاء في قصيدة ابن هانئ ما يلي:

من القادحات النار تضرم للطُّلى فليس لها يوم اللّقاء خمود
إذا زفرت غيضا ترامت بمارجٍ كما شبّ من نار الجحيم وقود
فأنفاسهن الحاميات صواعق وأفواههن الزافرات حديد

وتفسير هذين البيتين من الشعر يعطينا نفس ما قاله ابن خلدون، فالقادحات مؤنث القادح، من قدح بالزند محاولا إخراج النار منه، تضرم أو توقد للطُّلى مفردها طلاة، وهي العنق وبتعبيرنا اليوم سبطانة المدفع وهو نفس المفهوم الذي تقوم عليه النماذج الأولى للمدافع حيث كانت تسك كتلة معدنية واحدة يجوف قلبها لتكوين السبطانة وحجرة الانفجار أو الخزنة النارية[23]، أما المارج فهو اللّهب الساطع المتولد من الاحتراق السريع للبارود[24]، و تعبر بقية الأبيات عن نفسها، وإذا علمنا أن صناعة الأسلحة وتشكيلها تخضع لعدة تعديلات وتحسينات متتالية كلما تقدم بها الزمن، وأن هذا الأمر ينطبق على تقنية صناعتها كما ينطبق على تقنية زخرفتها حتى تمنح النجاعة والمظهر الجمالي اللائق، فإن تطور السلاح المذكور إلى ما وصفه ابن خلدون يكون منطقيا، خاصة وأن ابن هانئ الأندلسي

قد سبق التاريخ المذكور عند ابن خلدون بقرنين من الزمان، وهذا في عرف الأسلحة شيء عادي، فقد ظهر مبدأ الحلزنة (الششخنة) مثلا، مع مطلع القرن 16م واستمر قيد التجربة على مختلف بنادق الصيد، حتى اعتمد في الأسلحة الحربية في منتصف القرن 19م[25]، لذا فقد يعيش السلاح فترة زمنية طويلة قيد التجربة إلى غاية اعتماده كسلاح نموذجي في جيش ما، كما أن البنادق الفرنسية بقيت تحت التجربة منذ سنة 1717م إلى أن اعتمد أنموذج 1777 في الجيش الفرنسي[26]، وكذلك الكتابة في هذا المجال لا تتم إلا بعد أن يثبت السلاح نجاعته في الميدان، وبالتالي فإن ما كتبه ابن البيطار بعد ثمان سنوات من حصار فونغ-فو الصينية، يكون قد جاء بعد سنوات لا يعلمها إلا الله من العمل بهذه المادة أي استعمال البارود، وبهذا نأمل أن نكون قد أجبنا كولان، وأنصفنا ابن خلدون والتاريخ العسكري الإسلامي.

وأخيرا نقول أن الحضارة الفاطمية لم تكتفي بمواكبة عصرها فقط فيما تعلق بالأسلحة بل كانت السباقة إلى التطوير والإبداع، بفعل التطور العلمي الذي عرفته حضارتها، ولعل التاريخ يشهد لصالحنا فيما نحن بصدد تدوينه. على أن أهم عمل حربي امتازت به الدولة الفاطمية هو عنايتها الخاصة بالبحرية والأساطيل وحفظ ثغور المملكة بعد أن زاد امتدادها بضم مصر والشام وأصبحت مسيطرة على جزء كبير من سواحل البحر المتوسط وبعض جزره مثل صقلية وقوصره ومالطة[27].

الهوامش

(1) – د/أحمد مختار العبادي ود/ عبد العزيز سالم، تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، ج1، مؤسسة شباب الجامعة، 1993، ص142.

(2) – أحمد عادل كمـــال، الطريق إلى دمشق، دار النفائـــس، ط6، بيروت، 1986، ص 84.

(3) – نفس المرجع، ص 83.

(4) – د/أحمد مختار العبادي ود/ عبد العزيز سالم، ص 141.

(5) – نفس المرجع والصفحة.

(6) – نفســـه.

(7) – ARBOUSSE BASTID (T) ET SENTIER (B), Arts et Arme d'Orient, Musée du Souvenir Coëtquidan, 1996, p107.

(8) – Ibid, p 105.

(9) – د/أحمد مختار العبادي ود/ عبد العزيز سالم، نفس المرجع، ص 140.

(10) – ARBOUSSE BASTID (T) ET SENTIER (B),p 107

(11) – د/أحمد مختار العبادي ود/ عبد العزيز سالم، ص ص 140-141.

(12) – د/ محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ــ الكويت، ع 128، ص ص 141 ــ 142.

(13) – نفس المرجع. ص 144.

(14) – ونترنغهام وبلاشفورد – سنل، الأسلحة والتكتيكات، ترجمة: المقدم بسام العسلي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص 101.

(15) – محمد عبد الستار عثمان، نفس المرجع. ص 143.

(16) – كولان، البارود عند المسلمين، كتب دائـــرة المعــارف الإســـلامية، ترجمـــة:إبـــراهيم خورشيد.د/عبد الحميد يونس.حسن عثمان، ط1، بيروت، 1984، ص ص. 17، 18.

(17) – نفسه، ص 25.

(18) – ابن خلـــدون، تاريخ ابن خلدون، اعتنى به، أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ص. 1916.

(19) – الموسوعة العسكرية، تأليف جماعي تحت رئاسة، المقدم: الهيثم الأيوبي، المؤسسة العربيـــة للدراسات والنشر، ج1، ط1، بيروت،1977، ص 165.

(20) – أحمد شوقي الفنجري، " تاريخ ما أهمله التاريخ، البارود والمدافع ... إختراع عربي " في مجلة الفيصل، عدد 112، جوان – جويلية 1986، ص 111.

(21) – نفســـه، ص 112.

(22) – نفســـه، ص ص 111- 112.

(23) – ونترنغهام وبلاشفورد – سنل، نفس الرجع، ص120.

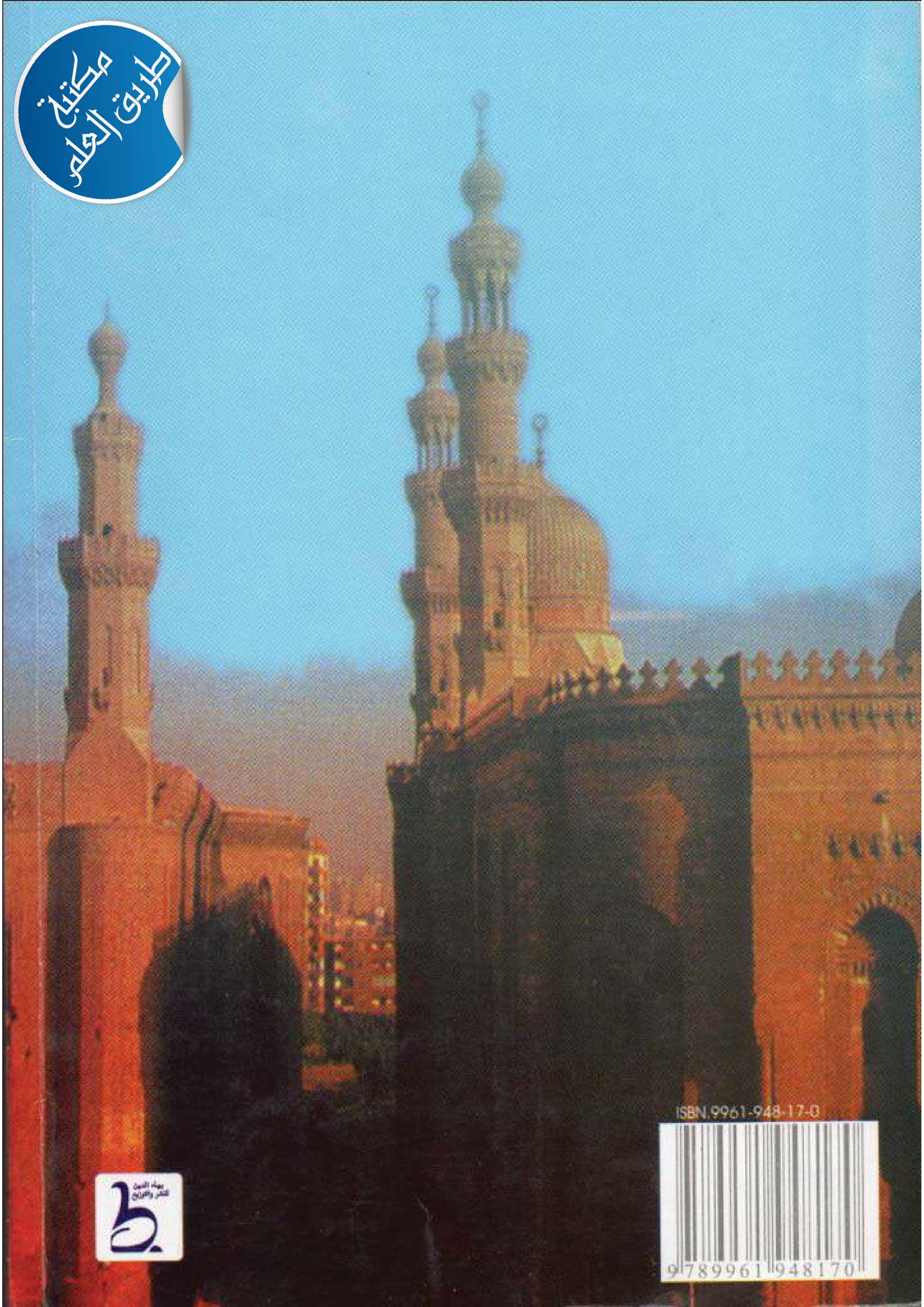
(24) – ديوان ابن هانئ الأندلسي ،شرح وتقديم د/عمر فاروق الطّبـــاع، ط1، دار الأرقـــم، بيروت، 1998، ص 103. (أنظر تعريفنا للبارود عند التطرق لهذه المادة).

(25) – محمد شفيق غربال ، الموسوعة العربية الميسرة، الشعب ومؤســـسة فـــرنكلين للطباعـــة والنشر، (صورة طبق الأصل عن طبعة 1965)، ص 409.

(26) – TAVARD(CH.H), Le Livre des Armes et armures de L'antiquité au grand siècle, Milan-Italie, 1977.

(27) – د/ أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهـــضة، بـــيروت، ص ص 270 – 271.

فهرس المواضيع


مكتبة
طريق العلم
ISBN.9961-948-17-0
9 789961 948170